



فلاسفہ بزرگ

ارسطو

آئدرہ کرسون

بہ حمہ

کاطم عمادی

جاب دوم

ناشر: بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاہ

فلاسفہ بزرگ

ارسطو

تالیف: آندره کرسون

ترجمہ: کاظم عمادی



چاپخانہ برادران وردین

حق چاپ برای مترجم محفوظ است

زندگی

ارسطو بسال ۳۸۵ پیش از میلاد در استاگیرا^۱ واقع در تراس^۲ بدینا آمد. استاگیرا که شهر کوچکی در ساحل شمالی دریای اژه است توسط مستعمره نشین های یونانی و ظاهراً در محلی که اکنون شهر استاورو^۳ واقع است ساخته شد.

ارسطو هنوز خردسال بود که پدرش نیکوماک^۴، که پزشکی نسبتاً معروف و نواده اسکولاب^۵ بود، در گذشت و بنا بر احتمال بسرپرستی یکی از دوستان خاندانش بنام پروکسن^۶ که در استاگیرا ساکن بود پرورش یافت. در هفده سالگی بآتن آمد تا بتحصیلات خود ادامه دهد. بسال ۳۶۷ هنگامیکه افلاطون از سیسیل بازگردید و دوباره در آکادمی بکار تدریس پرداخت ارسطو در بین شاگردانش از همه لایقتر بود و بقدری هوش و فراست از خود نشان داد که استاد هر وقت در باره او سخن میگفت او را «عقل مدرسه» خود میخواند.

ارسطو پس از چندین سال تحصیل ناگهان رشته مرادیت را با افلاطون گسیخت و چنانکه دیوژن لائرس نقل میکند افلاطون در این باره گفته بود که ارسطو بدولگن زده مثل کره اسبی که بمادرش لگدمیزند اما روایات دیوژن لائرس زیاد درخور اعتماد نیست و در این باره ظاهراً افسانه صرفی را از خود جعل نموده. مسلم است که ارسطو غالباً با افلاطون اختلاف عقیده پیدا میکرد ولی هرگز از تقدیم احترام نسبت به استاد کوتاهی نکرده و همیشه از وی خاطره ای آمیخته با حق شناسی

۱- Stagire ۲- Thrace ۳- Stavro ۴- Nicomaque

۵- Esculape ۶- proxène

داشت. چنانکه در «اخلاق» به نیکوماک مینویسد: «البته ترجیح دارد که ما توجه خود را بنیکی معطوف نموده و بینیم این موضوع عبارت از چیست. بدیهی است این پژوهش هم کاری دشوار است چرا که دوستان مافرضیه صور را در این باره دخالت داده‌اند و شاید بهتر آن باشد که برای نجات حقیقت عقاید شخصی خود را فدا کنیم بخصوص که ما خود نیز فیلسوف هستیم. میتوان بدوستان و بحقیقت هر دو مهرورزید اما اخلاق حکم میکند که حقیقت را برتری دهیم.» و این سخن مفهوم همان ضرب‌المثلی است که میگوید: *Amicus platō, sed magis amica Veritas*

«افلاطون نزد من عزیز است اما حقیقت نزد من از او هم عزیزتر است» احتمال می‌رود که ارسطو تا سال ۳۴۷ در آتن مانده باشد و در آنجا مدرسه‌ای برای تدریس علم معانی و بیان تاسیس نموده که مسلماً شهرت بزرگی کسب کرده است.

بنا بگفته دیوژن لائرس ارسطو اندکی لکنت زبان داشت و چشم-هایش ریز و ساقهای یایش بسی لاغر بود و بجامه‌های زیبا علاقه‌ای وافر داشت. قدیمترین گراورها او را باریش دراز پرچین و شکن و بینی کمانی و سیل آویزانی نشان میدهند.

ارسطو قدرت کار بی نظیری داشت چنانکه این معنی از عده کتاب‌هایی که نوشته است واضح می‌گردد و برای کاستن از همت خواب و افزودن بمدت کار، بهنگام خواب رفتن، گلوله‌ای از برنز بدست می‌گرفت و آنرا بر بالای شستی می‌گذاشت تا وقتی گلوله بر زمین می‌افتد صدای افتادن آن ویرا از خواب بیدار کند.

وی از بیماری معده رنج میبرد و برای تسکین دادن دردش همیشه

يك كيسه كوچك روغن گرم روی سینه‌اش می‌گذاشت .

از ۳۴۷ تا ۳۴۲ ارسطو آتن را ترك گفت شاید بدین منظور که ابتدا بعنوان سفیر رسمی بنزد فیلیپ که بر تخت سلطنت مقدونیه نشسته و تقریباً با وی دوست بود برود و بعد با شاگردان دیگر افلاطون مانند گزنوکرات^۱ در ایود^۲ بنزد هرمیاس^۳ جبار آتارنه^۴ رفت . این شخص هنگام تحصیلش در آتن با او آشنا شده بود و از آمدن ارسطو بدربارش بسی خوشوقت گردید .

ارسطو تا مرك هرمیاس در دربار او بماند . هرمیاس بین دو دولت مقتدر روزی یعنی مقدونیه و ایران گرفتار شده و دائماً با این یا با آن در حال نزاع میبود . تا اینکه بدست مانتور^۵ سردار یونانی ، که در خدمت ایران بود ، غافلگیر و اسیر گردید و باردشیر تحویل شد و بدستور او خفه‌اش کردند ارسطو از این مرك غم انگیز بغایت متأثر گشت و احساساتش را بصورت مناجاتی خطاب بتقوی بیان نمود :

«ای تقوی ، هر چند که بدست آوردن توبسی دشوار است و هر چند تو گرانبهاترین گوهری هستی که هر کس ممکن است آرزو کند ، توبسی زیبائی ای با کره جوان و بخاطر تو است که یونانیان مرك را حقیر می‌شمارند و بزرگترین بلایا را بجان می‌خرند . تو روحها را از يك ثمره جاودانی که عالیتر از طلا است و بهتر از رشته‌های خویشاوندی و بهتر از شیرین‌ترین خوابهاست آکنده می‌سازی . و بعشق زیبائی تو است که مردی از آتارنه ، که شهرتش بکارهای نمایانش بود زندگانی خود را فدا نمود ارباب

۱ - Xénocrate ۲ - Eliode ۳ - Hermias ۴ - Atarné

۵ - Mentor

انواع ، دختران منموزین^۱ ، نام او را جاودانی خواهند ساخت .
این مناجات بعدها بمنزلهٔ يك عمل مخالف مذهب تلقی گشت و
اسباب زحمت ارسطو را فراهم کرد .

هرمیاس دختر یا دختر برادری از خود باقی گذاشت که ارسطو با
او زناشویی کرد و چون در آتارنه خود را ایمن نمیدید به میتیلن^۲ رهسپار
شد و تا ۳۴۲ در آنجا بماند . آنگاه بدعوت فیلیپ بمقدونیه رفت تا
تربیت فرزند او اسکندر را عهده دار گردد .

این شاهزاده سیزده ساله بود و ارسطو هم خود را مصروف آن نمود
تا صفات میانه روی و فرزاندگی را که بنظر او از صفات اصلی يك شهریار
میبود در او تقویت بخشد . و خیلی احتمال دارد که در همانوقت «رساله
سلطنت» را که بکلی از دست رفته ، برای تربیت شاهزاده نوشته است .
اسکندر باستاد خود علاقه وافری داشت و این علاقه را تا هنگامی که به
جانشینی پدر بر تخت نشست از دست نداد و هر ارباب حقیقتناسی خود را بر ابراهای
مختلف و بخصوص با فراهم آوردن تسهیلات در کارهای او بدو ابراز میداشت .
پلین^۳ گزارش میدهد که اسکندر دستور داد برای او از آسیا تمام حیواناتی
را که مورد توجه اش بود بیاورند و در نتیجهٔ این دستور ارسطو توانست
کتابهای خود را دربارهٔ «طبیعت حیوانات» برشتهٔ نگارش در آورد ولی
هر چند محبتی که اسکندر نسبت باستادش ابراز میداشت از حد فزون
بود باندزهای او زیاد اعتنا نمیکرد .

«گویی باین شاهزاده ارث عجیبی رسیده و آن تکبر بیحد و حصر

۱ - Mnemosyne دختر او را نوس ، الهه حافظه و مادر ارباب انواع

۲ - Mitylène ۳ - Pline

و میل بارزی است باینکه خود را در ردیف خدایان در آورد.^۱ از این روی هنگامیکه اسکندر بسال ۳۳۵ روانه فتح آسیا گردید ارسطو وظیفه خود را انجام یافته تلقی کرد و باو پیشنهاد کرد که نوه اش کالیستن^۲ را بعنوان مشاور جانشین خود سازد و اسکندر این پیشنهاد را پذیرفت و چون ارسطو که بخوی و طبیعت شاگرد دیرین خود آشنائی داشت بکالیستن سفارش کرد که در حرفهای خود جانب احتیاط را رعایت کند، لیکن او نتوانست از مدافعه آشکارا از سیاست اتحاد یونانی، بهنگامیکه اسکندر تحت تأثیر خصوصیات آسیائی قرار میگرفت، خود داری کند و همین بی احتیاطی باعث شد که بمرک محکوم گردد و بنا بگفته دیوژن لائرس بکام حیوانات افکنده شود.

ارسطو اسکندر را ترك گفته و در سال ۳۳۵ رهسپار آتن گردید. در آنوقت تدریس عقاید افلاطون در آکادمی توسط گزنو کرات ادامه داشت. ارسطو هم مدرسه ای نزدیک معبد آپولون لیسین^۳ تاسیس نمود و نام مکتب لیس^۴ بهمین مناسبت بوی منسوب گردید و چون ارسطو در حال گردش بشاگردانش درس میداد بهمین جهت نام مشائی یا پریپاتیسین^۴ که بزبان یونانی بمعنی گردشگاه است به پیروان او داده شد. تدریس ارسطو شامل دو رشته از دروس میبود. صبحها از مسائل کاملاً نظری بحث میکرد و دروس او کاملاً علمی و مخصوص شاگردانش بود.

و عصرها بگروه بیشتری تدریس میکرد و مسائلی که مورد بحث قرار میداد بیشتر نزدیک بفهم عموم میبود و بخصوص فن خطابه در آن میان جای بزرگی داشت و این تدریس مخصوص مردم عادی بود.

۱- Callisthène ۲- Apollon Lycien ۳- Lycée

۴- Pérìpatéticiens

در مدت دوازده سال ارسطو بافاضا و تدریس اشتغال داشت اما قدرت کارش بقسمی بود که باز هم فرصت داشت کتابهای متعددی تقریباً در کلیه رشته های معارف بشری نوشته و منتشر سازد.

بمرگ اسکندر (۳۲۳) هواخواهان مقدونیه جان و مال خود را از طرف حزب ملی آتن که بریاست دموستن^۱ بود معروض خطر دیدند ارسطو هم که طرفدار مقدونیه بود متهم به ییدینی گشت و او را سرزنش میکردند که مناجاتی بیاد هرمیاس تنظیم نموده است در صورتیکه چنین افتخاری ویژه خدایان است. فیلسوف ما بی آنکه منتظر نتیجه محاکمه ای شود که حتماً بمحکومیت او منتهی میگشت آتن را ترك گفته بکالیسیس^۲ واقع در جزیره اوبه^۳ عزیمت کرد و در همانجا یکسال بعد در ۳۲۲ در ۶۳ سالگی با قرب احتمال بمرض معده که تمام عمرش از آن در عذاب بود در گذشت.

ارسطو يك دختر بنام پیتياس^۴ همنام زنش و يك پسر بنام نیکوماك همنام پدرش از خود باقی گذاشت. دیوژن لائرس يك قسمت از وصیت نامه اش را برای ما نقل کرده و فیلسوف در آن نه تنها از آرزوهای خود درباره فرزندانش سخن میگوید بلکه از تمام کسانی که در نزد او بسر برده اند یاد کرده و با بذل و بخشش میکوشد که زندگانی آنها را قرین رفاه سازد: «نیاید هیچ يك از کودکانی را که در خدمت من بوده اند بمعرض فروش گذارند، من اینکار را منع میکنم و باید از آنها نگاهداری نمایند و وقتی بسن رشد رسیدند پیاداش خدماتیکه انجام داده اند آزادشان سازند. برای «سیمو» گذشته از پولی که من برای خرید يك غلام باوداده ام

باید غلام دیگری بخرند و پول بیشتری باو بدهند.... تصویر مادرم را
نیز در معبد دمتر^۱ در نمه^۲ نصب نمایند...»

جسد ارسطو در استاگیرا دفن گردید و بنا به خواهش او استخوان-
های زنش پیتیس را نیز در قبرش گذاشتند.

چنین بود نکات تقریباً مسلم زندگانی این فیلسوف، بزرگترین
فیلسوفی که عمیقترین نفوذها را در سیر تحول فکری بشر دارا بود.

۱- Déméter ۲- Némée

فلسفه

I - چیزیکه تفسیر عقاید افلاطون را بخصوص دشوار میسازد اینست که دروسی که او بشاگردانش یاد میداده از میان رفته و فقط مکالماتی که برای عامه نوشته است از او بجا مانده و چیزیکه تفسیر عقیده ارسطو را نیز بخصوص دشوار میسازد موضوعی مشابه ولی معکوس آنست. ما میدانیم ارسطو تألیفاتی درخور فهم خوانندگان عادی نوشته و حتی میدانیم که این تألیفات حشو و زوائدی نیز داشته لیکن این تألیفات همه از میان رفته و آنچه برای ما مانده است مقداری یاد داشته‌است که ارسطو برای خودش برداشته و دروسی است که برای تدریس تهیه نموده و حتی منشآت کم و بیش مغلوطی است که از شاگردانش بجا رسیده و نتیجه آنکه یک رساله کامل از او در دست نمیباشد بلکه کومه‌ای از قطعات پراکنده که درباره موضوعات مختلف بحث میکند و شرح و بسط‌هایی که ناگهان قطع میگردد و شمارش موضوعاتی که باید مورد مطالعه قرار گیرد و مورد مطالعه قرار نگرفته از او در دست است و خلاصه آنکه این یادداشتها را یا باید بقایای بنای بزرگ منهدم شده‌ای بدانیم و یا کومه‌ای از مصالحی که بکمم آنها بنا میبایستی ساخته شود و باید بر این جمله بیافزاییم که در هر لحظه انسان ناگزیر باید از خود بپرسد که: آیا تألیفی که من میخوانم از خود ارسطو هست یا نه؟ تمام آن از ارسطو است؟ یا قسمتهایی از آن تراوش فکر او است؟ و هر نظری که انسان در این باره اتخاذ کند هرگز نمیتواند کاملاً بصحت آن مطمئن باشد.

باز هم مطالب کامل نیست. ارسطو نابغه عجیبی است لیکن مغلق گو

و قلمبه پرداز است و خوش دارد بمباحثات پیچیده پردازد و کنایات مبهم و نامفهوم بکار برد و باستدلالتی مبادرت ورزد که معلوم نیست مقصودش سفسطه و فریب دادن نباشد و دوست دارد فرمولها بقسمی رویهم انبار شوند که بکلی صورت معما بخود بگیرند. و چون دامنه فضلش وسیع است گاهی درباره این فرمولها با ذکر نام واضعین آنها بحث میکند ولی غالباً هم ذکری از آنها نمیکند و عقاید مختلفی را با فرض اینکه همه به آن عقاید آشنا هستند مورد بحث و انتقاد قرار میدهد و همه این نکات باعث میشود که با وجود مفسرین جدید و قدیم، انسان در موقع خواندن آثار ارسطو درست مطمئن نیست که آیا بفکر و عقیده واقعی او دسترسی پیدا کرده است یا نه؟

موضوع را از جنبه دیگری بررسی کنیم: ارسطو روحی بسیار عالمانه و متبحر داشته و همه چیز توجه او را بخود جلب میکرده و بیشتر از هر کس در عصر خودش گفته هایش هتکی به مدرک و دلیل بوده و راجع بهمه چیز نظرات شخصی خاصی داشته و با اینکه تا هنگام مرگ افلاطون شاگرد او بوده در اساسی ترین قضایای فلسفی با او مخالفت ورزیده و چه در منطق و چه در علم مابعدالطبیعه، چه در طبیعیات و چه در علم اخلاق و چه در سیاست از خود بدعتی گذاشته است. و کلامی را که بدو منسوب است و میگوید: «افلاطون نزد من عزیز است، اما حقیقت نزد من از او هم عزیزتر است» اگر هم بتمامه ای رعایت نمیکرده لا اقل بطور وضوح مبین رفتار همیشه ای او می باشد.

بطور کلی آثار او بصورت مجموعه ای از قطعات در هم بر هم و پراکنده است اما همین قطعات پراکنده جهان را بتمامه در بر گرفته است

و در آنها همه چیز دیده میشود از فرضیه‌ای راجع بخدا تا نظراتی دربارهٔ نظم و نسق سیاسی و تدبیر منزل و ملاحظاتی از منطق و نجوم و علوم طبیعی و حتی جمال‌شناسی و وقتی انسان بعناوین کتابهایش مراجعه میکند باین نکته بهتر پی میبرد.

طبعاً با صحایف معدود این کتاب غیر ممکن است دربارهٔ چنین اثر عالی و با عظمتی بتوانیم شرح و بسط کاملی بدهیم پس ما سعی میکنیم لاقلاً نکات برجستهٔ آنرا بیرون کشیده و دورنمایی شح مانند از افکار او بدست دهیم. وقتی خوانندگان باین نکات برجسته و استخوان بندی عقیدهٔ او آشنا شوند امیدواریم که برای مطالعه در قسمت‌های مختلف آن بخوبی آماده گردند.

II - افلاطون برای توجیه و تعلیل جهان لازم میدید که پیاره‌ای فرضیات متوسل شود و در آن‌ها بیکه برای عامه نوشته بوجود خدا اعتراف کرده است و این خدا بعقیدهٔ او فرشته یا «خداى مبشرى» را مأمور ساختن و آفریدن دنیا در تحت نظر خود نمود. این خداى مبشر مثل يك مجسمه ساز دست بكار آفرینش شد و چون معمولاً مجسمه ساز او لا مدای که از او الهام میگيرد و نانیاً ماده‌ای که با آن مجسمه رامی سازد لازم دارد خداى مبشر نیز مانند مجسمه ساز بنا بشرحی که افلاطون در مکالمهٔ «تیمه» نوشته است دو نوع اشیاء را در اختیار دارد: یکی مجموعهٔ صور را که منظور نمونه‌های اشیاء ممکنه، اشیاء ریاضی، اشیاء طبیعی تحقق یافته و اشیاء طبیعی تحقق پذیر و اشیائی است که بواسطهٔ هنر انسانی قابل نظم و ترتیب است و دیگر يك ماده بیشکل. وقتی خداى مبشر بدینگونه مجهز گشت بر روی صور نظر میاندازد و در ماده بتقلید از آنها

آنچه را که در آنها میباید تولید میکند چنانکه مجسمه ساز بر روی مدلش نظر میانندازد و مرمر را از روی آن میتراشد. اینها نکات اصلی بود که ما در کتاب افلاطون بتفصیل مورد بحث قرار دادیم.

نکاتی که درس آن فلسفه مجرمانه ای پنهان بود که ارسطو بدان آشنائی داشت و خود در اطراف آن شرح و بسط نمیدهد ولی ب^۱ زی که غالباً برای ما تاریخ و مبهم است از آن انتقاد میکند.

افلاطون در این فلسفه شباهت اشیاء فردی را بوسیله «بهرمندی» این اشیاء از یک نمونه و از یک صورت توجیه میسازد.

این طرز تفکر را ارسطو مطلقاً مردود میدانند و میگویند برخلاف آنچه که افلاطون معتقد است نمونه‌هایی از اشیاء قائم بذات وجود ندارد و اشیاء جزئی هرگز تقلیدی از روی این نمونه‌ها نیستند و بوسیله بهمندی آنها از صور توجیه نمیگردد. مباحثه درباره این مسائل یکی از اشتغالات مورد علاقه ارسطو است و دلائل بر علیه فرضیه صور افلاطونی را زیادتر کرده و مهمترین آنها را ما در اینجا مورد بحث قرار می‌دهیم.

دلیل اول آنکه هیچ تجربه ای بمانشان نمیدهد که کدام انسانی قائم بذات انسانهای جزئی را بوجود آورده و یا از کدام درخت بلوط قائم بذات درختهای بلوط جزئی ناشی شده. بلکه تجربه چیز دیگری بمانمایموزد و آن اینست که انسان جزئی هست که انسان جزئی را به وجود میآورد و درخت بلوط جزئی هست که درخت بلوط جزئی را تولید میکند. «پله است که ریشه و منشأ آشیل میباشد و پدر تو است که ریشه و منشأ تو است» پس فرضیه افلاطونی بهیچرو با تجربیات ما وفق نمیدهد.

اکنون موضوع را از جنبهٔ عامیانهٔ آن مورد بررسی قرار دهیم و از اینجبه نیز می‌بینیم که این فرضیه برقیاس غلطی بنا گردیده البته این نکته صحیح است که مجسمه ساز بطور کلی از روی يك نمونه ای که خارج از او وجود دارد کار میکند. اما هنگامیکه يك صنعتگر مثلاً میزی را میسازد آیا کامیابی در این کار نیاز بنمونه ای خارج از وجود خودش دارد؟ يك تصویر ذهنی هم برای او کافی است پس چرا آفریدن جهان را مستلزم وجود صور آنها بصورت حقایق مادی بدانیم؟ کسی که کاری انجام میدهد آیا برای انجام آن احتیاج دارد که چشمها را بر روی صور بدوزد؟

اما اغلب افلاطونیان دیگر از تقلید سخن نمیگویند و در نظر آنها صور بعنوان «نسخه هائی» هست و میگویند اگر موجودات دیگر مانند آن صور هستند از اینجهت است که از آنها «بهره یافته اند.» ارسطو در این باره اظهار میکند که «اینها استعمال کلماتی خالی از معنی و بکار بردن استعاراتی شاعرانه است.»

. و در واقع همینکه انسان در معنی بهره‌مندی بررسی میکند گردابی از اشکالات در برابر او دهان باز میکند.

افلاطونیان برای توجیه شباهتهای افراد ما را دعوت بقبول این موضوع نموده اند که آنها از یکصورت «بهم-رمند شده اند» و من باب مثال میگویند اشیاء گوناگون سفید بهم شبیه نیستند مگر از جهت آنکه همه از رنگ سفیدی بهره یافته اند. اما چگونه چنین عقیده ای را میتوان پذیرفت و در عین حال جدائی افراد را ثابت دانست؟ اگر همه شباهت خود را یکدیگر ببه‌رمندهایشان از یکصورت مدیونند پس باید اینصورت بوجود آورندهٔ ذات آنها باشد. ولی اگر همه دارای يك ذات و یکجوهر

هستند تکثر آنها دیگر از بین می‌رود و دیگر موجود واحدی بیش نخواهند بود. شاید برای اجتناب از این نتیجه، جدائی جوهرها و افراد را بمیان کشند پس با این فرض چگونه باز ممکن است از بهر مندی صحبت کرد و باز ما گرفتار این عقیده تقلید که معایب آنرا گوشزد کردیم می‌شویم.

دلیل دیگر بر رد این عقیده آنکه اگر شباهت های افراد را جز بوسیله بهر مندی مشترك آنها از يك صورت توجیه نتوان کرد، چرا هر فردی از چند صورت نباید بهر مند شده باشد؟ چطور ممکن است مثلاً يك فرد انسانی را توجیه نمود بی آنکه در عین حال از حیوان دو پا و از حیوان چند پا و غیره، بهره نیافته باشد؟ و ما در این صورت مجبوریم که هر فردی را تحت اطاعت گروهی از صورتهای عجیب و غریب در آوریم که هیچکس نخواهد توانست بگوید چگونه و از چه روی این صورتهای تشکیل واحد را میدهند.

باز دلیلی از این بهتر: بما میگویند نمیتوان دریافت برای چه سقراط و کالیاس بهم شباهت دارند اگر نپذیریم که هر دو آنها از صورت انسان قائم بذات بهر مند هستند ولی آیا بعواقب چنین دایعه‌ای اندیشیده‌اند؟ البته شباهتی بین سقراط و انسان قائم بذات وجود دارد همانطور که بین سقراط و کالیاس چنین شباهتی موجود است. پس این شباهت را چگونه توجیه کنیم اگر سقراط و انسان قائم بذات هر دو از يك انسان سومی بهر مند باشند که تنها وجود او خواهد توانست خصوصیات مشترك آنها را بما بفهماند؟ و این انسان سوم نیز بنوبه خود مثلاً با انسان قائم بذات شبیه خواهد بود. پس لازم می‌آید که برای توجیه این شباهت نیز بنوبه خود بفرض جدیدی از همان قبیل پرداخت. و آیا در کجا رشته این تسلسل خاتمه

خواهد یافت ؟

خیر ، مسلماً عقیدهٔ صورصراحتی را که افلاطون در آن میدید فاقد است . هواخواهان آن تقریباً وضع « کسی را دارند که میخواهد عدهٔ معدودی از اشیاء را بشمارد و چون مطمئن است از عهده بر نهیآید بر تعداد آنها میانزاید تا شمارش خود را بهتر انجام دهد . » آنها نیز بردنیای محسوسی که ما میشناسیم دنیای نامحدودی از صور را که نمیشناسیم میافزیند و آیا با اینکار مجموعهٔ اشیاء بیشتر قابل درک ذهن میگردد ؟

البته موضوع علم چیز مبهم و نامعین است ولی همین مبهم و نامعین يك حقیقتی دارد که خاص او میباشد لکن در هر صورت از خود اشیاء جدا نمیباشد همانطور که هاملن خاطر نشان میسازد « صورتهای قابل درک بالقوه در صورتهای محسوس وجود دارند و هیچ چیز نیست که بر کنار از اشیاء محسوس وجود داشته باشد . » موضوع علم چیزی است که وجود دارد و این موضوع چنین معنی نمیدهد که این چیز در يك دنیای ادراک مقدم بر این دنیای افراد که حواس ما بر ما کشف میکنند و خارج از او هستند وجود دارد .

باری فرضیه مثل افلاطونی ، بیفایده و پراز اشکالات لاینحل است . پس ارسطو بما توصیه میکند که از این فرضیه روی بگردانیم و دیدگان را بسوی تجربه متوجه سازیم . آنچه تجربه بر ما کشف میکند واضح و روشن است و آنچه وجود دارد گروه بیشماری از افراد است و هیچ چیز بجز افراد وجود ندارد . و این افراد بعضی بیجان و پاره ای جاندارند و درین خود توالد و تناسل کرده اعتقاد وسیعی بوجود میآورند و باز تکرار کنیم که انسان جزئی است که انسان جزئی را تولید میکند

و وجود جوهری همان وجود فردی است و نباید آنرا در جای دیگری جستجو کرد.

و ارسطو هر دم باین حقیقت باز میگردد و میگوید هر فرد را ممکن است از ده صورت مختلف مورد بررسی قرارداد و این ده صورت را ارسطو «مقولات» نامیده است و در واقع راجع بفردمیتوان گفت که وجود دارد (جوهر) و در يك مكاني هست (این) و در يك لحظه ای هست (متی) و پاره ای صفات دارد (کیف) و در کمیتی هست (کم) و پاره ای روابط با دیگران دارد (اضافه) و نشسته یا خوابیده است (وضع) و تحت بعضی تأثیرات است (أفعال) و برخی اعمال انجام میدهد (فعل) و پاره ای تملکات دارد (ملک) و هر کس فرد را از این جنبه های مختلف مورد بررسی قرار دهد از او شرح و بسط کاملی دارد.

اما داشتن شرحی از افراد کافی نیست. بلکه توضیحی براین شرح لازم است و ما حقیقتاً چیزی را نخواهیم شناخت مگر هنگامیکه پی بعاتهای آن ببریم. پس به بینیم رشته عالمی که هر واقعیت فردی بدان وابسته است کدامند؟ ارسطو این تملل را بچهار نوع تقسیم میکند که عبارتند از علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غائی و این علل باسانی در اشیاء مصنوع انسانی شناخته میشوند و همین علل را منتهی گاهی با اندکی اشکال در محصولات طبیعت نیز باز میابیم.

علت مادی عبارت از چیزی است که شیئی با آن ساخته میشود. نخست يك شیئی مصنوع انسانی مثلاً مجسمه مفرغی را در نظر بگیریم. مفرغ علت مادی مجسمه است. حال يك محصول طبیعت، مثلاً درخت زیتونی را مورد توجه قرار دهیم. چوب این درخت علت مادی آنست. پس علت

مادی دریک فرد کدامست؟ در درجه اول اصل عرضیهائی است که بوسیله آنها هر فردی از افراد هم‌نوع خود متمایز میگردد. ممکن است مجسمه‌های مختلفی از یک نمونه قالب ریزی کرد ولی با اینحال مجسمه‌ها هیچیک بهم شبیه نیستند و این عدم شباهت بعلمت ماده آنهاست. همینطور یک درخت زیتون با درخت دیگری تفاوت ندارد مگر در چوب کم و بیش فراوان، کم و بیش وزین، و کم و بیش شکننده. از یک نظر دیگر ماده بایستی یک قوه تلقی شود. چه در واقع ماده «مستعد قبول یک صورت است» و آنها نه یک صورت بلکه چندین صورت. از یک مرمر ممکن است یک مجسمه؟ یک میز و یک طشتک ساخت ولی با اینهمه توجه داشته باشیم که بعضی مواد برای بعضی صورتها درست نشده اند و مثلاً نمیتوان «یک اره را با پشم» درست کرد و از طرف دیگر برخی مواد ظاهراً میل ببعضی صورتها دارند مثل ماده نطفه نباتی و حیوانی، پس گوئیم: «وجود بالقوه، ماده است زیرا ماده چیز است که بتواند یکی از دو چیز مخالف بشود.» و مسلماً وجودی هست که عاری از ماده است و او «فعل مطلق» و ذات خدا است ولی افراد حقیقی که فعل مطلق نیستند همه دارای علت مادی معینی هستند.

علت صوری «قالب» و «جوهری» است که وقتی بماده متصل گردید لازم مشخصه‌ای را که در تمام افراد هم‌نوع دیده میشود بوجود می‌آورد. علت صوری یک مصنوع انسانی مثلاً مجسمه مفرغ همان تصویری است که مجسمه ساز از شکلی که بمجسمه خود خواهد داد و از اندازه‌ها و زست آن نزد خود درست میکند علت صوری یک شیئی طبیعی مثلاً همان درخت زیتون صورتیست که در همه درختهای زیتون از حیث شکل تنه، شاخ و

برگ، گلها و میوه های آنها دیده میشود پس این علت صوری چیست؟ چندین نفر از مفسرین خواسته اند چنین تفسیر کنند که «صورت»^۱ ارسطو همان «صورت مثالی»^۲ افلاطون است که از آسمان بزمین افتاده در واقع ارسطو وجود مجزای يك درخت زیتون قائم بذات و يك سگ قائم بذات، يك انسان قائم بذات را که از روی آنها درختهای زیتون، سگها و آدمها خلق شده یا بهره یافته باشند انکار میکند. اما در هر درخت زیتون صورت درخت زیتون جاودانی و در هر سگ و در هر آدم، صورت سگ و صورت آدم جاودانی وجود دارد. لکن هر صورتی، مثل صورت مثالی افلاطون دارای صفات تغییرناپذیری است و شامل مجموعه ای از صفات اصلی میباشد. و این صفات بطور سلسله مراتب مرتب شده اند، مثلاً صورت انسان اولاً شامل بعضی صفات نوعی، صفات حیوانی، ذوقفار، پستاندار و غیره میباشد و نانیاً شامل بعضی صفات مختصه از قبیل داشتن دو دست و دارا بودن قوه نطق و بیان و واجد بودن عقل است و در همین صفات مختصه نیز سلسله مراتبی وجود دارد و بهمین جهت است که صفت اصلی انسان واجد بودن عقل است و مهمترین خواص او از همین عقل سرچشمه میگردد پس وقتی میگوئیم بشر حیوانی منطقی است او را درست تعریف کرده ایم، بهمین جهت است که جوهر حیوان منطقی در يك فرد ظاهر میشود که آن فرد انسان است. «این جایك خانه است. چرا؟ زیرا فلان خاصیت در آن دیده میشود که جوهر خانه است و بهمین علت است که فلان شخص و فلان جسم، فلان یا فلان چیز است» پس ما در علت صوری يك «صورت جوهری» می بینیم که چون بماده ای متصل گشت خود را

چنانکه هست بوجود می‌آورد. «پس واضح است که در موجودات اولیه، موجودات قائم بذات، هر موجود و صورت جوهری هر موجود فقط يك چیز است.» و شناختن يك موجود بالمآل «شناختن صورت جوهری» آنهم هست.

علت فاعلی عبارت از مجموعه اعمالی است که اثری را بوجود می‌آورند، این علت منشاء حرکت است؛ علت فاعلی يك چیز ساخته شده مانند مجسمه مفرغ مجموعه رُستها و حرکاتی است که بوسیله آنها مجسمه ساز مجسمه خود را طرح ریزی کرده، قالب آنرا تهیه نموده و مفرغ را ریخته است. هر شیئی طبیعی نیز همینطور محصول یک‌عده علل فاعلیه است که از دور یا نزدیک در ایجاد آن شرکت نموده‌اند، همانطور که جفتگیری پدر و مادر علت فاعلی فرزندان است و از اینجا نسل در نسل يك رشته تمام پذیر از افراد درست میشود که همه علت ایجاد یکدیگر هستند و این رشته تشکیل زنجیری را میدهد که بطور نامحدود در گذشته امتداد دارد.

علت غائی مقصدی است که بخاطر آن هر چیز و هر فعلی بوجود آمده این مقصد را ما در اشیاء ساخته شده می‌یابیم. مجسمه ساز مجسمه اش را خواه بخاطر سود و خواه بمنظور کسب افتخار و خواه برای ایجاد يك اثر زیبا و هنری می‌سازد و ما این علت را در اشیاء طبیعی نیز می‌یابیم. اگر دانه در حفظ حیاط خود میکوشد برای تولید یکدرخت زیتون، يك سگ و یا يك آدم است و بعبارت دیگر برای حفظ و توسعه و غلبه يك صورت مفروض در يك ماده معین است. باین جهت علت غائی علت فاعلی است آیا مجسمه سازیکه مواد لازم را تهیه می‌بیند و مدتی فکر میکند و

حرکاتی را که منجر بساختن مجسمه میشود انجام میدهد منظور معینی برای خود در نظر نگرفته است؟ و آیا بهمین علت نیست که دانه در تولید یکصورت معین در يك ماده میکوشد؟ بهمین جهت فعل علت وجودی وسایلی است که بدون آنها فعل بوجود نمیآید. حیوانات برای اینکه بینند چشم دارند و برای اینکه بشنوند گوش دارند و برای اینکه بتوانند اعمال مختلفی را انجام دهند دارای اعضای مربوطه هستند.

اکنون هر گاه دربارهٔ علل مادی، صوری، فاعلی و غائی تأمل کنیم خواهیم دید که علل حقایق مهمی را بر ما فاش میسازند.

۱) نخست اینکه میتوان تا اندازه‌ای بعضی از این علل را در بعضی دیگر مستهلك نمود. علت صوری و علت غائی خیلی کم با هم اختلاف دارند. علت غائی که در فلان درخت زیتون، در فلان سگ، در فلان اسب، در فلان آدم بظهور میرسد آیا حفظ و توسعهٔ صورت همان درخت زیتون، سگ، اسب، آدم در يك ماده معین نیست؟ پس صورت و غایت بستگی خیلی نزدیک بهم دارند. و علت فاعلی نیز همان حال را دارد. زیرا حرکت در يك طبیعت مفروض بچه منظور است؟ آیا برای این نیست که در يك ماده معین صورتی را که در خور آن است بوجود آورد؟ ماده چیزی بجز قوهٔ قبول و اخذ يك صورت معین نیست و اگر متحرك است برای اینست که قوه ای را که بدینسان در خود دارد بصورت فعل در آورد پس بالاخره فرد بخصوص بدودسته از علل بستگی دارد یکی ماده که در آن حرکت تولید میشود و دیگری صورت که ایجاد آن در ماده بوسیلهٔ علل فاعلیهٔ غایت این حرکت است. در نتیجه فرد يك کل و يك امتزاج از ماده و صورت است. این ماده و این صورت را مسلماً ممکن است در

نتیجهٔ انتزاع از هم جدا نمود. و این دو درحقیقت در تمام افرادی که دنیا از آنها تشکیل شده سخت بهم متصل هستند.

۲) سپس ارسطو بصراحت اظهار میدارد که دنیا جاودانی است. و آغازی نداشته و انجمی هم نخواهد داشت پس اگر بخواهیم سررشتهٔ علل فاعلیه ای که ظهور یکفرد مفروض بدان بستگی دارد بدست آوریم منطق حکم میکند که این رشته مثل خود دنیا است و بی جهت در پی آغاز آن هستیم.

۳) هر گاه بکتاب سوم طبیعات ارسطو رجوع کنیم می بینیم که او بچهار صورت حرکت بمعنی کلی تغییر قائل است: یکی انتقال از عدم بوجود که با آن انتقال از وجود بعدم معارضه میکند و دیگر تغییر در کیفیت مثل تغییر رنگ و سه دیگر تغییر در کمیت مثل گیاهی که در حال نمو است و چهارم انتقال از وسط فضا مثل حرکت در خط مستقیم. اما اگر بکتاب پنجم همان طبیعات و فقرات دیگری از کتاب ما بعد الطبیعهٔ او رجوع کنیم می بینیم که عقیدهٔ او با آنچه در پیش گفتیم اندکی فرق دارد از عدم بوجود و از وجود بعدم بطور مسلم جزو حرکات شمرده نمیشوند چه لازمهٔ حرکت وجود یک ماده میباشد. و حرکت «انتقال یک ماده است از حالتی بحالت دیگر»، پس آخر الامر بیش از سه نوع حرکت وجود ندارد حرکت در کمیت و حرکت در کیفیت و حرکت در فضا و حرکت از پیر در رأس تمام حرکات واقع است و حرکات دیگر وابسته بآن هستند وقتی این موضوع ثابت شد گوئیم هر چیز که دربارهٔ دنیا صدق کند دربارهٔ حرکت هم صادق است: «غیر ممکن است که حرکت آغازی داشته و یا انجمی داشته باشد. حرکت جاودانی است.»

۴) حال باید دید که آیا مجموعه علل و مجموعه حرکات بدون علت و سبب هستند بطوریکه روح در سیر خود برای کشف علت جهان محکوم باینست که بطور لایتناهی در يك حرکت قهقرا می گمراه شود؟ بعقیده ارسطو هیچ اشتباهی بالاتر از چنین اعتقادی نیست.

برای کشف علل و بخصوص برای کشف علت حرکت باید در یکجا توقف کرد و در غیر اینصورت علت هیچ چیز بطور قطع کشف نخواهد شد فقط باید دید در کجا توقف باید کرد؟

پاسخ این پرسش را تفکر درباره حرکت خواهد داد. اگر علت يك حرکت را بوسیله حرکت دیگری تعلیل کنیم لازم می آید که این حرکت دوم را هم بوسیله حرکت سومی تعلیل نمائیم و این حرکت سوم را هم بوسیله حرکت چهارم و همینطور این رشته را تا بی نهایت امتداد دهیم پس اگر بخواهیم تعلیل قاطعی بدست آوریم باید در مجموعه حرکات نه تأثیر يك « محرك متحرك » بلکه يك « محرك غیر متحرك » و خلاصه « يك محرك ساکن » را ببینیم.

لیکن ما حالتی را میشناسیم که در آن حالت حرکت بطور محسوس بوسیله عمل يك محرك ساکن تولید میشود و آن محرك عشقی است که بواسطه زیبائی پدید آمده باشد. کسی که عاشق است بطرف معشوق کشیده میشود زیرا که معشوق او را بجان خود جذب میکند. لکن معشوق نه تنها برای تحريك عاشق حرکتی بخود نمیدهد بلکه امکان بسیار دارد که از وجود او هم بی اطلاع باشد. اینست تصویری که بزعم ارسطو فهم علت حرکتی که دنیا را بحرکت می آورند میسر میسازد و چون چنین حرکتی وجود دارد پس باید محرك ساکنی هم وجود داشته باشد که همه

بدو بستگی دارند و این محرک خدا است .

فقط باید مواظب بود که دربارهٔ طبیعت خدای ارسطو اشتباه نکرد خدای او خالق و آفریدگار جهان نیست و حتی این دنیا را نمیشناسد زیرا روح او آلوده باندیشه راجع باشیاء پست نمیگردد. خدا «فعل مطلق» و بکلی منزله از ماده است او فکر است ولی فکری است که کاملاً و مطلقاً بخود متوجه است . زیرا فکر یزدانی نمی-تواند دربارهٔ چیزی بیاندیشد « مگر آنکه دربارهٔ هرچه که عالیتر و ملکوتی تر است . » یعنی دربارهٔ خودش . و نمیتواند چیزی را تغییر دهد زیرا برای او « تغییر دادن انتقال از بهتر بدتر است . » پس خدا ، یافکر در فوق جهان قرار دارد و بر آن افضل است و از آن اطلاع ندارد و چون ذات او کامل و بی نقص است عقل کل و زیبایی مطلق است .

و با اینهمه وجود چنین خدای دور دست کلید کشف معماها است او در واقع علت غائی این حرکتی است که ما آنرا جاودانی خواندیم و بوسیلهٔ آن همه چیز در جهان وجود پیدامیکند . آیا حرکت نتیجهٔ کوشش دائمی نیست که برای بفعل در آوردن آنچه در قوه هست بمنصه ظهور میرسد؟ و تمام قوایی که مجموع آنها تشکیل جهان را میدهند آیا شوق وصال باین فعل مطلق و این زیبایی جاودانی را که مسلماً خداست ندارند؟ از اینجا این قضیه مشهور بوجود آمده که در آن مفسر عالیقدری روح فلسفه ارسطو را چنین خلاصه کرده است : « دنیا فکری است که با خود فکر نمیکند که معلق بفکری است که بخود فکر میکند . »

پس به بینیم عملی که بدین ترتیب صورت میگیرد چگونه اجرا میشود؟ و یا بعبارت بهتر مجموعهٔ اشیاء را چگونه باید در نظر مجسم کرد؟

نخست چند نکته را روشن سازیم و ببینیم مکان چیست؟ مکان «يك قسم ظرف» و جلدیست که درون آن تمام اشیاء صف بسته و نشوونما میکنند. در این جلد هیچ خلأیی وجود ندارد و مکان پر و متصل است. مکانهای جزئی بوسیله مکانهای دیگری که آنها را احاطه کرده و حاوی آنها هستند محدود شده اند. اما اگر مکانی تصور شود که تمام جهان در آن محتوی باشد قضیه دیگر بدینصورت نخواهد بود. این مکان مکانی است که در آن تمام اشیاء وجود دارد پس هیچ مکانی بدور آن نیست. مکان جهان محدود است و خارج از آن هیچ چیز وجود ندارد.

سپس ببینیم زمان کدامست؟ زمان مرکب از یکرشته لحظات غیر قابل تجزیه نیست که درحالیکه بتوالی هم میرسند بایکدیگر جمع شوند لحظه یادم بجز حد بی نهایت کوچکی بین گذشته ای که دیگر وجود ندارد و آینده ای که هنوز نیامده است نیست. پس زمان را باید چنین تعریف نمود: مقدار حرکت بر حسب تقدم و تأخر و چون حرکت ابدی است زمان هرگز انجामी نخواهد داشت و همیشه «در حال آغاز و انجام است».

راجع بحرکت نباید ذهن خود را با اشکالاتی که زنون دله در این باره بمیان آورده مشوب نمود این فیلسوف کوشیده است که محال بودن حرکت را ثابت کند و او اهم دلایل معروف خود را از اینموضوع استخراج کرده که آنرا بطرق گوناگون بیان نموده و آن اینست که حرکت امکان پذیر نخواهد بود مگر اینکه در يك زمان معین محرکی بتواند فضای لایتناهی را طی کند لکن يك چنین استدلال مفهومی نخواهد داشت مگر در صورتیکه خط حقیقتاً از عده بشماري از نقطه های غیر قابل تجزیه

ترکیب می‌شود، یعنی از یک‌عده بی‌شمار اجزاء فضائی که بالفعل وجود دارد ولی قضیه هرگز بدین صورت نیست. لایتناهی «بالفعل» نه درخط و نه در مدت وجود دارد و فقط «بالقوه» موجود است. پس گوئیم که روح ما میتواند يك خط و يك مدت را در ذهن باجاء فوق العاده کوچکتری تجزیه کند ولی از اینموضوع نمیتوان چنین نتیجه گرفت که این اجزاء حقیقی باشند و بالمآل محرك بتواند فضای لایتناهی را در يك مدت معین طی نماید همچنین ممکن است یکزمان معین را اینطور تصور کرد که بالقوه عدهٔ بی‌شماری از لحظات را شامل است همانطور که میتوان تصور کرد يك خط معین بالقوه در خود شامل عدهٔ بی‌نهایتی از نقطه‌ها است.

حال ببینیم عناصر اولیهٔ اشیاء کدامند؟ ارسطو پنج عنصر قائل است: آتش و هوا و آب و خاک و ائیر که فضاهای آسمان از آن ساخته شده. این عناصر بعضی سنگینتر و پاره‌ای سبکتر، بعضی سرد تر و پاره‌ای گرمتر برخی خشکتر و پاره‌ای مرطوبترند. آتش گرم و خشک، هوا گرم و مرطوب، آب سرد و مرطوب، خاک سرد و خشک است و همهٔ این عناصر در همه جا بنسبتهای مختلف در اجسام مرکب بهم پیوسته اند و از طرف دیگر هر يك از آنها «مکان طبیعی» دارد که بالاخرتیار بجانب آن هدایت میشود و اگر مانعی بر سر راهش نباشد فوراً آن مکان را اشغال میکند. بهمین جهت است که آتش طبعاً رو با آسمان بالا میرود و هر چه خاک است بطرف مرکز جهان سقوط میکند. حال که این نکات روشن شد موضوع بهتر مرکز ذهن می‌گردد.

جهان در تمامیت خود کرهٔ وسیعی است که ستارگان ثابت بدان متصلند. بدور محوری می‌چرخد که آنرا در قطب شمال و قطب جنوب

سوراخ میکند. زمین در مرکز قرار دارد و محور انقلابات آسمانی نیز از قطبهای آن میگذرد. در داخله کره جهان ستارگان متحرك، آفتاب، ماه و کرات میچرخند. هر يك از آنها روی کره شفافى استوار گردیده در بالای کره ماه نه تولدی نه مرگی هست. در آنجا همه چیز جاودانی و فساد ناپذیر است. در پائین این کره عالم کون و فساد میباشد.

حرکت کره بزرگ جهان کاملترین حرکات است و همین حرکت دورانی است که میتواند جاودانه دوام نماید بی آنکه هرگز بعقب باز گردد و این حرکت در نتیجه جاذبه ایست که نخستین محرك ساکن بر جهان اعمال میکند. بعلاوه هر کره شفاف محرك ساکن کم اهمیت تری دارد که در آن بطرز مشابهی تأثیر میکند و در نظر ارسطو تمام حرکات و تمام نمایشهای آسمان از اینجا سرچشمه میگردد.

اکنون از آسمان بزمین فرود آئیم، در اینجا با اشیاء بیجان و افراد جاندار، گیاهان و حیوانات و اشخاص برخورد میکنیم.

اشیاء بیجان کم و بیش مرکب از پنج عنصری هستند که ما از آن سخن گفتیم و در نتیجه عده ای از آنها برخی خصوصیات دارند و عده ای دیگر بعضی خصوصیات دیگر. این تنوع نتیجه اختلاف «ذات» و «طبیعت» و «ماهیت» و «صورت جوهری» آنها «هر طور بخواهیم بنامیم» میباشد، و چنانکه میدانیم هر «طبیعتی» یکعده صفاتی دارد که بدان بستگی دارد و در هر جا که او وجود دارد دیده میشوند و از اینروی در هر طبیعت کیفیات، قوا، استعدادات و تمایلاتی هست که خاص او هستند و از همین جهت است که آهن، مس، گوگرد و غیره، خواصی دارند که در هر جائی که باشند این خواص بروز و ظهور میکند.

و اما موجودات زنده قابل درك نیستند مگر آنکه یکروح برای آنها قابل شویم . يك موجود وقتی زنده است که بتواند « با لذات تغذیه کند و رشد و نمو نماید و بضعف و انحطاط گراید . » و در حال عادی بتوالد و تناسل پردازد . روح در هر موجود زنده عبارت از آنچه زیست که حیات او را حفظ نماید مثلاً يك تبر را که شیئی مادی و مصنوعی و بیجان است در نظر گیریم . چیزی که آنرا بصورت يك تبر بیرون میآورد وجود يك جوهر و یکقسم ماهیتی در آنست که تبر خواص خود را بدان مادیونست جوهر و ماهیت این تبر را میبایستی روح آن دانست پس در هر فرد زنده روح عبارت از همان چیزیستکه در اشیاء بیجان صورت جوهری آنهاست و همین صورت استکه در جسم عملی را که در آن بروز و ظهور میکند تعیین و نگاهداری میکند . در نتیجه هر روح « صورت يك جسم طبیعی است که بالقوه دارای حیات میباشد . » یعنی واجد اعضائی در حال عکس العمل است مانند اعضای حیوانات و نباتات از یکنوع معین . ما آنچه را که فعالیت يك جسم را میسر میسازد « کمال » مینامیم و از اینروی روح « کمال اولیه یکجسم طبیعی منظم است . »

پس روح در همه نباتات و همه حیوانات و همه آدمیان وجود دارد اما ارواح درجات کمال مختلفی دارند .

چیزیکه حیات نباتات را صیانت میکند ارواح ساده نباتی است . موجوداتیکه واجد آنها هستند در خود « قوه و استعدادی دارند که در پرتو آن میتوانند رشد و نمو یافته و بضعف و انحطاط گذارند » ارواحی از این نوع طبعاً نه عقل و نه حتی حساسیتی دارند و رشد و نمو را از روی يك نمونه معین مثل درخت بلوط یا درخت زیتون میکنند و هیچ قوه

دیگری با خود ندارند .

در حیوانات روح مزایای بیشتری دارد و صفت مشخصه يك حیوان حساسیت آنست و حتی هنگامی هم که قابلیت تحرك ندارد باز هم حساسیت او بجای خود باقی است و بعلاوه باید در بین حیوانات اختلافاتی قائل شد . برخی از آنها فقط حساسیت لاهسه دارند و بعضی دیگر از حواس مخصوص و پیچیده‌ای بهره‌مندند . بهر حال هر جا که حساسیت وجود داشته باشد « لذت و الم » نیز وجود دارد و طبعاً لذات و آلام هم با امیال توأم هستند .

در نوع انسان عامل تازه ای خود نمائی میکند . روح او البته هم قوه نباتی و هم قوه حسی را واجد است ولی او باز قوه بهتری دارد و آن استعدادی جهت اعمال عقلانی است که از علم و خویشنداری و فضیلت زائیده میشود و این موضوع توسط عواملی صورت میگيرد که مادر آینده چگونگی آنرا روشن خواهیم نمود .

پس ما برای دریافت اختلافاتی که در دنیای بیجان و در جهان زندگان بظهور میرسد مجهز هستیم . این اختلافات در نتیجه اختلاف صورتها در اشیاء بیجان و اختلاف ارواح در موجودات زنده واضح میگردد . در حقیقت هر روح خواص ، قوا و تمایلاتی از یکنوع معین دارد . یک روح نباتی طبق نمونه درخت بلوط و يك روح دیگر طبق نمونه درخت زیتون وجود دارد . یکروح حسی طبق نمونه سگ و یکروح دیگر طبق نمونه اسب وجود دارد و هر روح شامل يك جوهر خاص و يك « ماهیتی » است که صورت جوهری نبات یا حیوان از روی آن درست میشود . این ماهیت که در موجود بیجان بصورت خواص ظاهر میشود در

حیوان بصورت قوا و استمدادات و احتیاجات و تمایلات بروز میکند و از بلوط درختی درست میکند که ثمر میدهد و از سگ حیوانی که پارس میکند. از این روی تعریف هر نمونه در صورتیکه خوب تنظیم شده باشد یعنی اگر صفات نوعی و خصوصی خود را خوب نمایان سازد تعبیر کاملی از آنست.

بالاخره وقتی طبیعت را من حیث المجموع مورد دقت قرار دهیم بنظر کاملاً دینامیک خواهد رسید. یک رشته انقطاع ناپذیر از افراد زنده را که بطور دسته جمعی متعلق بانواعی باشند که صفات خود را از راه ارث یکدیگر منتقل میکنند و بالمآل هر دسته دارای یکنوع تمایلات و واجد یکنوع صفات جسمی روحی و اخلاقی هستند در نظر آوریم و این «فکر فکر» که همانا خداست در نظر آوریم، خدائی که خالق برای خود نمیشناسد و از جهان اطلاعی ندارد اما بر آن مسلط است زیرا علت غائی شوق وصال را که همه چیز را بحرکت میاندازد باید در زیبایی و جمال او جست در نظر گیریم و نیز در نظر گیریم که «اصل نقش هر چیز در جهان همان طبیعت آنست» و «تمام موجودات با اختلاف صورتیکه دارند در پی هماهنگی دسته جمعی هستند» آنگاه بطور وضوح خواهیم دید که دنیا خدای بالقوه است که در تحت مظاهر مختلف ظاهر میشود اما نه برای اینکه چیزی بیافریند بلکه برای اینکه بخدای بالفعل بیوندد.

III - اینها مسائلی است که ما میدانیم. پس ما چگونه آنها را فرا گرفته ایم؟ افلاطون علم را تذکری بیش نمیدانست بعقیده او ما حقیقت را در یک زندگانی مقدم بر زندگانی این جهان دریافته ایم، تجربه بما فقط فرصت میدهد که آنچه را که از هنگام تولد در ما وجود داشته باز

یابیم. در نظر ارسطو هیچ عقیده ای از این ناصواب تر نیست. فرضیه تذکر با فرضیه صور مربوط میشود و چون فرضیه دوم باطل است چگونه فرضیه اولی باطل نباشد؟

ترتیبی که مادانائی خود را بدان مدیونیم بکلی مخالف ترتیبی است که افلاطون فرض نموده. نخست ما يك مقدار از قضایا را بعنوان مسلم تلقی میکنیم زیرا می بینیم این قضایا نتایج الزامی قضایای دیگری هستند که ما فعلاً آنها را مسلم دانسته ایم. این طرز عمل خطرات چندی دارد. ممکنست ما با نتیجه گیری غلط برخی قضایا از برخی دیگر خود را با شتاب اندازیم بعلاوه سوفسطائیانى هستند که بی آنکه خود در اشتباه افتند سعی میکنند دیگران را با استدلالهای گول زنده فریب دهند. ارسطو این موضوع را احساس کرده و نخستین کسی است که علم دقیقی از روشها وضع کرده که هر کس در پی برهان استنتاجی صحیح باشد باید از آن استفاده نماید: اقلیدس در این عصر طرح هندسه مشهوری را که بنام او معروف است ریخته بود: ارسطو نیز تقریباً در همان زمان فرضیه ای از نتایج منطقی ابداع کرد که بعد ها بیان آنرا ساده تر کرده اند اما نتایج آن در طول قرون دست نخورده مانده است. اینک رموس نکات این فرضیه را باختصار در اینجا یاد آور میشویم. ارسطو در باره استنتاج بیواسطه^۱ و استنتاج بواسطه^۲ مطالعه کرده است. استنتاج بیواسطه آنست که از يك قضیه مفروض صحیح نتیجه گرفته شود، ارسطو قضایای منطقی را بچهار دسته تقسیم کرده: موجبه کلی^۳ سالبه کلی^۴ موجبه جزئی^۵ سالبه جزئی^۶ و از اینجا يك منطق

۱- déduction immédiate ۲- déduction médiate ۳- universelle affirmatives ۴- universelle négatives ۵- particulières-affirmatives ۶- particulières négatives

منطق تقيض^۱ و عكس^۲ بوجود آورده که جنبه کلاسیک خود را تا کنون حفظ کرده است.

استنتاج بواسطه آنستکه از مقایسه چندین قضیه مفروض صحیح نتیجه شود و نمونه آن قیاس^۳ استکه بوسیله آن از دو قضیه‌ای که صحیح تلقی شده میتوان نتیجه ضروری حاصل نمود و میتوان هر استنتاج بواسطه‌ای را بیک رشته از قیاسها مستحیل نمود پس ارسطو «تحلیلات اولیه»^۴ را بوضع یک فرضیه از قیاس صحیح اختصاص داده. اولاً او حدهائی^۵ را که قیاسها با آنها ساخته میشود تمیز داده و آنها را به حد اکثر، حد اصغر، حد وسط تقسیم کرده و ثانیاً تعریف سه قضیه‌ای را که این سه حد در آنها وجود دارد بصغری و کبری و نتیجه بیان نموده ثالثاً اشکال قیاس را از حیث محللیکه حد وسط در صغری و کبری اشغال میکند توصیف کرده و رابعاً تعداد صورتهائی^۶ را که ممکن است در هر شکل قیاس ساخت با جمع کردن کلی‌ها و جزئی‌های موجهه و سالبه تعیین و محاسبه کرده است و همه این نکات تقریباً بهمان حالیکه از فکر او تراوش کرده تا با امروز باعتبار خود باقی است.

بعد از روشن نمودن این نکات ارسطو سه شکل قیاس را تعریف کرده و شانزده صورتهائی را که ممکنست آنها را در شکل چهارم در دنباله صورتهائی شکل اول بنام صورتهائی غیرهستقیم طبقه بندی کرد مرتب می کند و شکل اول را شکل کامل و دو شکل دیگر را ناقص مینامد.

و از اینجا این دو اصل را وضع کرده که «آنچه در کلی صدق کند

۱- opposition ۲- conversion ۳- syllogisme

۴- premiers Analytiques ۵- termes ۶- modes

در جزئی هم صادق است. و «آنچه در کلی خطا باشد در جزئی هم خطا است.» و پیش از هر چیز ثابت میکند که شانزده صورتی که از شکل اول قابل درك است فقط چهارتای آن منتج^۱ و بقیه عقیم هستند.

ارسطو بدینسان چهار صورت منتجه از شکل دوم و شش صورت از شکل سوم و پنج صورت غیر مستقیم یافته و در نتیجه تعداد شصت و چهار صورتی که میباید ضرورتاً از آنها نتیجه گرفت بنورده تقلیل مییابد. البته این برهان ارسطو ثقیل و بغرنج و پیچیده است و علمای منطق معاصر آنرا بسیار ساده و نزدیک بفهم کرده اند ولی از حق نباید گذشت که فرضیه قیاس ارسطو در طی قرون متمادی بکار ورزیده کردن افکاره برفته و نتایجی که او از این فرضیه گرفته بعدها بطور قطع صحت آن باثبات رسیده است فقط فکر ارسطو باریک بین تر از این بوده که باین نکته پی نبرد که: کافی نیست يك قضیه نتیجه قضایائی که قبلاً صحیح دانسته شده باشد تا اینکه این قضیه صحیح باشد بلکه باید این قضیه نتیجه منطقی قضایائی باشد که واقعاً صحیح هستند. فقط در اینصورت است که این قضیه ارزش علمی دارد و قابل این هست که بمنزله يك عامل معرفت بشری شناخته شود.

پس چه چیز است که قضایای اولیه واقعی را در اختیار مامیگذارد، قضایائی که بدون آنها ما بهیچ معرفتی نائل نمیگشتم؟

تجربه در اینجا نقش مهمی ایفامیکند و در پرتو تجربه اشیاء خارجی و اشیاء داخلی را درك میکنیم و بعداً در باره آنها بتفکر میپردازیم. تجربه اشیاء خارجی بوسیله احساس^۲ صورت میگردد و تجربه اشیاء داخلی بوسیله شعور^۳ احساس «عمل مشترک احساس کننده و محسوس است.» و در عین

حال هم وابسته بطبیعت کسی است که حس میکند و هم کسی که حواس او را بر میانگیزد. تجربه اشیا داخلی بیواسطه تراست و هر دو تجربه ماده ای را برای ما تولید میکند که فکر ما میتواند درباره آن بکلافند و این ماده تصاویری است که بدون آنها روح ما بهیچ معرفتی نائل نمی گردید.

اما این ماده همیشه جنبه فردی دارد در صورتیکه هیچ علمی ممکن نیست وجود داشته باشد مگر اینکه جنبه کلی داشته باشد از طرف دیگر ما نمیتوانیم تعقل کنیم مگر اینکه بر اصول متعارفه^۱ مختلف متکی باشیم. پس مسئله ای که باید بدانیم اینست، که چگونه باید این تعریفات را از نمونه های کلی اشیا و این اصول متعارفه که مبانی عام ما هستند استنتاج کرد.

اگر فکر ما منحصرأ در برابر اشیا منفعل بود مانده نمونه های کلی اشیا و نه اصول متعارفه را واجد بودیم. البته باید روح ما منفعل باشد تا اینکه موادی را که با آنها فکر ما ورزیده میشود تحصیل کنیم اما با این مواد هیچ کاری نمیتوانستیم کرد چنانچه به «عقل منفعل»^۲ يك «عقل فعال»^۳ توأم نمیگردید.

و همین عقل فعال است که ما را مستعد تشخیص و ترکیب این حقایق کلی و ضروری که اصول متعارفی هستند میکند و اصول متعارفه ای هست که بر تمام علوم مسلط است و نمونه آن این اصل است: که يك شیئی نمیتواند در عین حال و در تحت شرایط واحد هم خودش و هم نفیضش باشد و اصول متعارفه ای هم هست که مختص هر علمی است و بتوسعه آن کمک

کممک میکند و نمونه آن این اصل مشهور است که بر طبق آن از يك نقطه ای که خارج از خط مستقیم باشد فقط يك خط بموازات آن میتوان رسم کرد.

چه خوب بود اگر ارسطو قواعدی را که مفهومات و اصول متعارفه بوسیله آنها روشن میشود مورد مطالعه قرار میداد همچنانکه در قیاس استدلالی این عمل را انجام داده است. بدبختانه علم استقرائی هنوز آن اندازه پیش نرفته بود تا اینکه ارسطو بتواند روشهایی که در این علم وضع شده و نسیت آنها را منظور نظر قرار دهد.

و بی شبهه او فرضیه «قیاس استقرائی»^۱ را خیلی خوب وضع کرده اما این قیاس هیچ ربطی با استقراء بمعنی لغوی جدید ندارد. «الاغ، اسب و قاطر مدت درازی عمر میکنند. لیکن الاغ، اسب و قاطر همه از حیوانات بیدرد هستند. پس تمام حیوانات بیدرد مدت درازی عمر میکنند.»

این قیاس استقرائی بشیوه ارسطو است - اما کیست که متوجه عیوب این طرز استدلال نگردد؟ او اولاً فرض میکند که ما میتوانیم تصدیق کنیم که الاغ و اسب و قاطر همه از حیوانات بی درد هستند و حال آنکه تصدیق این امر برای ما غیر ممکن است و ثانیاً فرض میکند که ما بعد از اینکه مثلاً چند اسب را مورد دقت قرار دادیم چنین نتیجه میگیریم که همه اسبها محروم از درد هستند. پس چنین فرض میکند که ما بدو استقراء شبیه استقرائیهایی که محققین و متبعین جدید بدن مبادرت میورزند اقدام کرده ایم. لکن این استقراءها بکلی اتفاقی هستند و برای يك قیاس

صحيح قابل اطمینان نمیباشند.

از طرف دیگر در اینجا باید بنکته مهمی اشاره کنیم و آن اینست که اگر ارسطو در ضمن عقاید خود بافکار افلاطونی هم که کنایه از غار مظهر آنست معتقد بود منطقاً بمسئله نسیت برخورد میکرد .

پس ارسطو برای مواجهه با مسائلی که امروز به نسیت فلسفی موسوم گردیده چند قدمی بیش فاصله نداشت . افرادی که او از آنها سخن میگوید نه ظواهر^۱ بلکه حقایقی هستند و صورتی که ذهن از مقایسه آنها بین خودشان تشخیص میدهد صورتهای نمودی^۲ نیستند بلکه حقایق متافیزیک هستند و بجای اینکه مانند صور افلاطونی در خارج از اشیاء باشند در خود اشیاء وجود دارند. ارسطو در یک جزم^۳ متافیزیک در جازده و از همین روی فرضیه او را نه تنها بصورت مغلوط بلکه بصورت کم و بیش مظلونی در آورده است .

ولی بهر حال ، چگونه ممکن است قدرت فکری را که ارسطو در این قسمت از عقیده اش از خود بروز داده انکار نمود؟ البته او ما را کاملاً خرسند نمیسازد و فرضیه عقل فعال او عاری از صراحت است زیرا او بطور دقیق نگفته است این عقل فعال عبارت از چیست و خیلی شبیه بآنچیزی است که لیبنتس «یک قوه برهنه» یعنی چیزی که ماهیت آنرا فقط باید بزور الفاظ تعیین نمود مینامد . ولی آیا ارسطو مسائلی را مطرح نکرده است که فلاسفه بعدی از مراجعه بآن مسائل و یادآوری آنها ناگزیر میباشند؟

IV- اکنون باید در مسئله عملی بررسی نمود و ملاحظه کرد که بشر چگونه باید زندگانی خود را اداره کند؟ باز در اینجا ارسطو از

افلاطون یاد میکند و باز در اینجا از وی جدا میگردد . نکته ای که مسلم است و همه علمای اخلاق پیش از ارسطو نیز بدان اعتراف دارند اینست که بشر طبعاً جویای خوشبختی است و در طلب هیچ چیز نیست مگر آنچه را که تصور میکند او را بخوشبختی میرساند و یا وی را از بدبختی مصون میدارد ولی در طلب خوشبختی بر نمی آید مگر از جهت اینکه واجد آن گردد . پس خوشبختی برای بشر خیر مطلق است . برای تربیت يك تیرانداز نشانه ای را تعیین میکنند و بمبتدی قواعد لازم برای اینکه تیرهای او درست به هدف اصابت کند میآموزند فیلسوف نیز باید بهمین نحو اقدام کند و کیفیت واقعی خوشبختی را در نظر عموم روشن سازد و راهی را که برای وصول بدان باید دنبال نمود بدانها بیاموزد .

پس این خوشبختی که همه طالب آن هستند و همه از آن سخن میگویند و اینهمه مردم فاقد آن هستند کدامست ؟ ارسطو در این باره میگوید که غالباً در باره طبیعت خوشبختی تفسیر غلطی میکنند و کسانی که خوشبختی را یا در ثروت یا در قدرت یا در عزت و یاد دلالت یعنی در آنچه توده با فریاد و فغان خواستار آنست میجویند اشتباه میکنند. خوشبختی در جای دیگری مقام دارد .

ارسطو برای اینکه تعریفی از خوشبختی بدست دهد بما میگوید که توجه خود را بر تصور ساده ای که آن تصور و وظیفه^۱ است معطوف داریم. هر عضو از موجود زنده و وظیفه ای دارد که خاص همان عضو است مثلاً وظیفه چشم دیدنست و وظیفه گوش شنیدن و وظیفه دست گرفتن همینطور

هر صنعتگری وظیفه معینی دارد. وظیفه کفش دوز دوختن کفش است و وظیفه خیاط دوختن لباس. لکن همینکه درباره این موضوع باندیشه فرو میرویم حقایقی بر ما روشن میشود.

نخست در هر وظیفه جایی برای خوبی و جایی برای بدی وجود دارد و از همین روی چشم میتواند خوب یا بد به بیند و کفش دوز میتواند خوب یا بد کفش بدوزد.

و بعد در اجرای اینوظایف است که هر چیز کاری را که خاص آنست بصورت عمل در میآورد و با خوب دیدن چشم وظیفه ای را که بر وفق طبیعتش هست انجام میدهد و با کفش خوب دوختن کفش دوز طبیعت صنعتی خود را بروز میدهد.

باری در اجرای هر وظیفه لذتی هست که بفعل افزوده میشود «همانطور که گل بجوانی افزوده میگردد».

این ملاحظاتی آنچه را که آدمی باید راجع بخوشبختی و در نتیجه راجع بآنچه آدمی باید برای خردمند بودن انجام دهد میآموزد و در واقع وقتی هر قسمت از یک موجود زنده وظیفه ای دارد که مخصوص آنست و انجام وظیفه برای اولذت بخش است پس چگونه ممکن است هر موجودی من حیث المجموع وظیفه ای برای انجام دادن نداشته باشد؟ اگر وظیفه ای خاص چشم و وظیفه ای خاص کفش دوز وجود دارد و در این وظیفه چشم و کفش دوز طبیعت خود را ظاهر میسازند آیا همچنین وظیفه ای خاص انسان، وظیفه ای که اجرای آن همان موضوع تم یالات باطنی طبیعت ما است وجود ندارد؟

بعقیده ارسطو زندگانی انسان را میتوان سه درجه نباتی، حسی

و عقلانی تقسیم نمود. البته اجرای وظایفی که وابسته بزندگان نباتی است برای حفظ و صیانت آدمی ضروری است. لکن اجرای آنها خاص طبیعت انسانی نیست. و در واقع حیات نباتی هم در گیاهان و هم در حیوانات و هم در انسان وجود دارد. پس انسان تا وقتی که چنین حیاتی را میگذراند بخصوص انسان نیست. همین نکته در مورد حیات حسی نیز صدق میکند. البته گیاهان چنین حیاتی را فاقدند اما این حیات در همه حیوانات وجود دارد. پس وقتی هم که انسان دستخوش حساسیتش میگردد بخصوص انسان نیست. فقط زندگانی عقلانی است که انسان را از سایر موجودات ممتاز میسازد. بهمین جهت است که او قدرت اینرا دارد که بچنین حیاتی دسترسی یابد و از این راه بر سایر حیوانات اشرف و افضل شود و جوهر و طبیعت خود را بوسیله صعود بدین مرتبه بمنصه ظهور و بروز رساند و فقط آن وقت است که او وظیفه خاص انسانی را انجام میدهد و برای او بجز این هیچ وسیله دیگری برای نیل باین خوشبختی که فطرتاً همیشه و همه جا در پی آنست وجود ندارد و این خوشبختی برای هر موجودی بستگی به وظیفه ای دارد که خاص او است. پس برای انسان حیات عقلانی شرط رسیدن بخیرمطلق و سعادت واقعی است.

لکن برای رسیدن بچنین حیاتی چه باید کرد؟

ارسطو پاسخ میدهد:

يك شكل كامل حیات عقلانی وجود دارد که آن حیات عرفانی^۱ و حیاتی است که روح کاملاً در خود غرق شود. این حیات بمنتهی درجه عالی و یزدانی است. مگر خداوند « فکر فکر نیست؟ » پس انسانی هم

که فکر میکند بهمان اندازه ایکه میتواند بخدا نزدیک میشود و با این عمل حد اکثر استعدادی را که در طبیعت او موجود است بروز میدهد . اما برای همه کس این حیات عرفانی که مستلزم فراغت و فرصت و تربیت معنوی است مقدور نمیشود . درعوض همه کس میتواند رفتاری عاقلانه پیش گیرد و بوسیله این رفتار شهوات و تمایلات خود را بفرمان خود در آورد . و کسیکه چنین رفتاری را پیشه سازد باندازه ایکه لازم است بوظیفه انسانیت خود عمل نموده و بنخستین پایه خوشبختی نائل آمده است .

از اینجا فرضیه فضیلت ارسطو زائیده میشود و این فضیلت بعقیده او مجموعه و سائلیست که انسان در پرتو آنها اعمالی را که بروفق موازین عقل و خرد و بنا بر این انسانی است انجام میدهد .

پیش از هر چیز فضیلت عادت است : بیک گل بهار نمیشود و با یک عمل جوانمردانه انسان بجوانمردی شهره نمیگردد . برعکس آنکسی معتدل است که عادت باعتدال داشته باشد و آنکس دلاور است که عادت بدلاوری داشته باشد .

از طرف دیگر باید میان فضایل عقلانی^۱ یا فضائل اخلاقی^۲ فرق گذاشت .

فضایل عقلانی ملکاتی^۳ هستند که بر شد فکری کمک میکنند و ملکات مشاهده و تفکر ، ملکات نظم و ترتیب ، ملکاتی که یاد آوری معرفت های مکتسبه را تأمین میکند از آن جمله اند . این فضایل خیلی کامل نیستند و شامل هیچ جنبه افراطی نمیشوند .

فضایل اخلاقی ملکاتی هستند که ما را در حد اعتدال^۱ نگاهدارند و این فضایل زادهٔ انضباطی هستند که بوسیلهٔ آن، بهوسهای خود لگام میزنیم لکن در چنین انضباط از دو چیز باید بر حذر بود. یکی از افراط و دیگری از تفریط. بزدلی و ترس تفریط است و تهور و بیباکی افراط و شجاعت حد فاصل بین این دو است و همچنین هوسبازی و هرزگی تفریط است و ریاضت و زهد مفرط افراط و اعتدال حد فاصل بین این دو است. پس فضایل اخلاقی فضایل تعادل هستند و ارسطو سیاهه جالبی از آنها تنظیم کرده است.

بدینسان حیات عقلانی بروی هیچ کس بسته نیست برگزیدگان میتوانند از سعادت تفکر و دانائی و عرفان بر خوردار شوند و متوسطین نیز لااقل می توانند با تنظیم خردمندانۀ امیال و هوسهایشان بتعادل سعادت‌مندانۀ ای نائل گردند و بدین ترتیب هر دو دسته طبیعت و تمایلات انسانی خود را بروز خواهند داد.

چنانکه دیده میشود سعادت انسان در طلب لذت نیست. اما لذت بفعلی مثل يك قسم ضمیمه بستگی دارد و هر قدر فعل کاملتر باشد لذت هم بهمان اندازه عالی تر خواهد بود پس انسان با پیروی از خرد میتواند عالیترین لذات را برای خود مهیا سازد.

پس خردمند از نظر ارسطو کیست؟ خردمند کسی است که بتمام معنی کلمه «حیات انسانی» داشته باشد. انسانی که در نتیجهٔ تعادل عقلانی و عظمت روحی خود خوب و زیبا باشد برای او بهره ای اموال که نتواند زندگانی خود را تأمین کند ضروری است همچنین برای او حتی الامکان داشتن پیکری سالم و زیبا ضروریست و باقی را در نتیجهٔ يك خویشنداری

خردمندانه کسب خواهد کرد و بدینوسیله آلت لازم و اختیاریرا^۱ که در پرتو آن مالک مقدرات خویش خواهد شد بدست خواهد آورد و این تعادل زاده خردمندی و اعتدال است و نه تنها خوشبختی افراد بدان وابسته است بلکه سعادت خانواده و جماعت و مملکت منوط بدان است .

افلاطون در جمهوری خود طرح رژیمی را ریخته که لااقل در مورد سپاهیان و زمامداران يك کمونیسیم حقیقی و اشتراک اموال و زنان و اطفال را توصیه نموده است . ارسطو که از قوانین اساسی یونان مجموعه‌ای ترتیب داده که بدبختانه تقریباً بکلی از بین رفته عقیده افلاطون را بشدت رد میکند . و معتقد است که تعادل سیاسی آنطور که افلاطون از آن تمجید میکند با خشونت و بیرحمی بدست نیآید بلکه باید این تعادل را در سازمانی جست که تمام افرادی که یا برای حیات عرفانی و یا برای حیات خردمندانه درست شده اند بتوانند در آن زیست نمایند و از اینجا اصول اساسی سیاست ارسطو ، حتی اصولی که مارا بیشتر از همه منزعج میسازد بوجود میآید .

و آیا حقیقتاً با اتکاء باین اصل نیست که ارسطو در باره بردگی اظهار نظر میکند؟

اونه تنها بردگی را مشروع میدانند بلکه ضروری هم می‌شمارد و بعقیده او برخی کارها را ممکن نیست بدون کارگرانی که بقدر کافی با هوش باشند انجام داد . اما دریغ است که عمر و استعداد مردمی که از نژاد یونانی هستند ضایع کرد و آنها را بکارهای پست واداشت . برعکس بربرها هرچند که از حیوانات برترند بقدری پست هستند که انقیاد آنها

بوسیلهٔ نژاد برتر امری عاقلانه است. نباتات و حیوانات درخور مواظبت و پرورش نیستند مگر از جهت آنکه بدرد حفظ و صیانت زندگانی آدمی میخورند. بربرها نیز بدین جهت آفریده شده اند که با بردگی آنها یونانیان از کارهای پست معاف گردند و بتوانند هم خود را یکسره مصروف انجام کارهایی که بالاخص جنبهٔ انسانی دارد نمایند. بردگی را ممکن نیست برانداخت مگر اینکه «ماکوهای بافندگی، فن بافندگی را بکنهائی فرامیگرفتند» و بهمین جهت جنگ هم تا حدی که برای یونانیان بردگان بربر فراهم میکند مشروع است و همچنین برای مدافعه از حملات جایز میباشد ولی همیشه در که قصد آن برده کردن نژاد آزاد باشد دیگر مشروع نخواهد بود. نژاد پست باید مطیع نژاد برتر شود و بهمین دلیل اصل بردگی باید حفظ شود.

همین نظر را ارسطو در بارهٔ سازمان خانواده صادق میدانند. افلاطون برای زنان و مردان به تربیت مشابهی معتقد است و این سخن حاکی از مساوات طبیعی در میان آنها است در صورتیکه این مساوات اصلاً وجود ندارد. زن ذاتاً پست تر از مرد است پس خانواده باید مثل یک کشور سلطنتی اداره شود که مرد سلطان آن باشد. اینکه با زن مشاوره و رایزنی شود البته کار پسندیده ایست لکن در آخرین وهله تصمیم گرفتن و امر دادن با مرد است.

و نیز با همین طرز فکر ارسطو مسئلهٔ سازمان سیاسی میپردازد یک جامعه ممکن است یا شکل سلطنت مطلقه یا شکل حکومت اشرافی یا شکل جمهوری دموکراتیک بخود گیرد. انواع مختلفهٔ این حکومت همه مشروع است. اما در بعضی موارد سلطنت مطلقه و در پاره‌ای موارد

حکومت اشرافی و باز در موارد دیگر حکومت دموکراسی برتری دارد سلطنت مطلقه و حکومت اشرافی و دموکراسی ممکن است خوب یا بد باشند یعنی اگر بر وفق موازین عدل و میانه روی و احتیاط اداره شوند خوب و در غیر اینصورت بد هستند. پس هر شکلی از حکومت مزایا و معایبی خاص خود دارد.

سلطنت مطلقه منفور می‌گردد چنانچه بدست پادشاهی احمق یا جباری جاه طلب اداره شود. حکومت اشرافی زیان بخش می‌شود اگر بجای اینکه قدرت در دست يك گروه زبده روشنفکر و پرهیزکار باشد بدست يك طبقه ثروتمند وحشی و بی پروا بیافتد. دموکراسی نیز تا وقتی ستوده است که مردم عادل و معتدل باشند و هنگامی ناپسند می‌شود که يك توده جاهل و بیسواد و هوسباز قانون خود را بعموم تحمیل نماید و عوام فریبان رهبری او را بعهده بگیرند و اعتمادش را بخود جلب کنند و از او تملق گویند. حکومت ایدآل ترکیبی از حکومت اشرافی و دموکراسی است چه در این حکومت زمامداران خردمندتر و محتاطتر و عادلتر هستند و در این حکومت دوات باعتمادال می‌گراید و خود را در وضع معتدلی که رعایت آن هم در اعمال فردی و هم در امور اجتماعی برآورده است نگاه میدارد. در نتیجه هدف تربیت باید افزودن افراد متوسط و سالم و معتدل باشد و در صورتیکه منظور از تربیت پرورش متخصصین بزرگ باشد نقص غرض خواهد شد.

پس فرزندان خود را باید با يك ژیمناستیک معتدل و تعلیماتی که بیشتر شامل دستور زبان، نقاشی و موزیک باشد پرورش دهیم.

بعدها این ضرب المثل متداول گشت که عقل سالم در بدن سالم

است و این درست بر نامهٔ ارسطو در باب سعادت فردی و سعادت اجتماعی است و یک برنامه عالی یونانی است که بموجب آن زندگی هرگز بعنوان یک مصیبت تلقی نمیشود بلکه بمنزلهٔ اسبابی است که بوسیلهٔ آن انسان میتواند به حداعلای کمال عقلی که توأم باشیرین‌ترین لذات است نائل گردد.

V - اینها بود رئوس عقاید ارسطو، فیلسوفی که در تاریخ بشر مهمترین تأثیرات را بخشیده.

مکتب مشائی بسال ۵۲۹ میلادی بدست ژوستین امپراتور رم با سایر مکاتبی که هنوز در آتن در حال رشد و ترقی بودند بسته شد.

هنگامیکه مسیحیت در دنیای باستان منتشر گردید در اول وهله آئین جهودان و بینویان آسیائی که جمعیت شهرهای بزرگ را تشکیل میدادند بیش نبود ومدتی وقت لازم بود تا اینکه برگزیدگان اجتماع با آن تماس گبرند. اما همینکه این تماس برقرار گردید ییروان جدید مسیحیت دربارهٔ آن باندیشه فرو رفتند. بسیاری از آنها در جریان فلسفهٔ قدیم بودند و اینها کم و بیش از روی فهم و شعور در صدد بر آمدند که ترکیبی از آئین یهود و مسیح و فلسفهٔ سرك بوجود آورند.

کسانیکه نخستین بار بدینکار مبادرت کردند بخصوص افلاطون را برای منظور خود مناسب یافتند و چون بشباهتهائی در برخی اصول افلاطونی و پاره ای از اصول یهود و مسیحی برخورد کرده بودند عقایدی یدید آوردند که عقیدهٔ سن اگوستین^۱ را بیشتر از همه قابل ذکر میتوان دانست. البته ارسطو هم از نظر دور نماند اما اوچنگی بدل نمیزد.

با اینهمه بیش از پیش و بهمان اندازه ایکه قرون سپری میگشت

متوجه میشدند که در فرضیه مثلث در عقیده تذکر و در پاره‌ای از نظرات اخلاقی و سیاسی افلاطون پیچیدگی‌ها و مسائل قابل بحثی موجود است. این درست در همان زمانی بود که دنیای غرب با عقاید ارسطو تماس پیدا کرد و اگر راستش را بخواهیم بمتن نوشته‌های او دسترسی نداشت بلکه فقط از ورای ترجمه‌ها و تفسیرات غالباً تحریف شده اعراب که ابن رشد (متوفی در ۱۱۹۸) معروف‌ترین آنها است با او آشنائی پیدا کرد. معذک همین اندازه آشنائی کافی بود که درهای جدیدی بروی افکار بگشاید و جنبشی بطرفداری ارسطو پدید آرد. این جنبش در آغاز بقدری خطرناک بنظر می‌رسید که کلیسا ناچار شد خواندن و تفسیر آثار طبیعی و مابعدالطبیعه ارسطو^۱ را تحریم نماید این تحریم چندان دوامی نکرد. در قرن سیزدهم میلادی با ظهور آلبر بزرگ^۲ و سن تماس‌داکن^۳ عقیده ارسطو بروز گردید. «مقادیر» سن تماس کوشش فوق‌العاده‌ایست برای ایجاد ترکیبی از مسائل مذهبی و چند فرضیه افلاطونی و عقاید ارسطو درباره جهان وزندگی و بشر و اخلاق. ارسطو از همان وقت بمنزله فیاسوف عایق‌داری شناخته شد و هنگامی که از «استاد» سخن می‌گویند منظور ارسطو میباشد.

پس مکتب اسکولاستیک^۴ با افزودن عقایدی که بنظر خود ضروری می‌پنداشت عقیده ارسطو را تحکیم نمود و این موضوع را باید حائز اهمیت دانست و عکس‌العملی هم که در دوره تجدد بر ضد مکتب اسکولاستیک بمنصه ظهور رسید عقیده ارسطو را نیز شامل میگشت. چند تن از فلاسفه این عصر فقط بمتهم کردن اسکولاستیک باینکه ارسطو

را غلط تفسیر کرده ست اکتفا کرده اند و در برابر ارسطوی سن تماس
 داکن ارسطوی دیگری را که صادقانه موحد و پرتستان و بشر دوست
 است علم میکنند . فلاسفه دیگری هستند که از اینهم قدم فرا گذاشته
 و ارسطو را متهم میکنند که تفکر را در آدمی کشته و از جمله فرانسیس
 بیکن^۱ پیشروان او را مردی جاهل و عالم نما و الاغ پالان دار میخواند .
 اما قضاوت‌های سخت و خشن مدتی بیش دوام نمیکند از پایان سده
 هیجدهم نویسدگان دایرة المعارف مانند کوندورسه^۲ بی آنکه
 بفرضیه های ارسطو معتقد شوند روح عالمانه او را مدح گفتند و بعد
 او دوست کنت^۳ او را «ارسطوی بی نظیر» نامید و ویرا یکی از پیشروان
 فلسفه تحقیقی^۴ و علم الاجتماع دانست و با یک تضاد عجیب تقریباً در
 همان عصر یعنی در اواسط سده نوزدهم ارسطو از طرف روحیون^۵
 که او گوست کنت با آنها مبارزه میکرد بذروه تجلیل رسید چنانکه کتاب
 راوسون^۶ در باره ما بعد الطبیعه ارسطو شاهد این مدعا است و بگفته
 او مسلماً او نخستین کسی است که توانسته است در دنیا یک روح بالقوه
 را به بیند که بطرز مداومی سعی می کند بروح بالفعل یعنی خدا
 به بیوندد .

و یقیناً این نکته بجا است که در یک چنین مکتب پر دامنه ای
 هر کس میتواند موضوعاتی برای اقناع و همیات و اشتباهات خود کشف
 نماید .

لا اقل در عقاید او حقایقی هست که هیچکس نمی تواند آن ها را

۱- F. Bacon ۲- Condorcet ۳- Auguste Comte
 ۴- positivisme ۵- Spiritualistes ۶- Ravaisson

منکر شود. ارسطو اولاً يك فیلسوف طبیعی دان بی نظیری است که بتمام معلومات عصرش راجع باسماں وزمین و نباتات و حیوانات و آدمها احاطه کامل داشته و ثانیاً منطق دان مبرزی است که فرضیه ای از استنتاج ابداع کرده و هرچند این فرضیه ممکن است ثقیل باشد ولی قرنهای قوت و اعتبار خود را حفظ کرده ، ثانیاً عالم اخلاقی فوق العاده زبر دستی است . و . بروشار میگوید که اخلاق نیکوماک در عالم اخلاق همان اندازه جاودانی است که عناصر - اقلیدس در هندسه . يك چنین تمجید شاید مبالغه آمیز باشد لاقلاً جالب توجه اینجاست که این تمجید از چنین فکر مقتدری تراوش کرده است .

بهر حال از نظر این سه جنبه ای که شرح دادیم ارسطو شایسته آنست که مورد توجه دقیق ما قرار گیرد و چون در يك زمانی سعی میکردند با استفاده از قدرت او تمام پیشرفت‌ها را فلج سازند دلیل نمیشود که او را مشمول این بی انصافی عجیبی که درباره او روا داشته اند بدانیم .

آثار

از آثار ارسطو بجز قطعات ناچیزی از کتابهایی که برای تودهٔ وسیعی نوشته است و دروسی که یا برای تدریس در لیسه یا بنا با احتمال برای تدریس در «آسوس» تنظیم نموده چیزی در دست نداریم. مسیو برهیه در تاریخ فلسفه خود آثار ارسطو را چنین تقسیم بندی میکند:

- ۱- تألیفات دورهٔ جوانی که برای تودهٔ وسیعی نوشته شده و ارسطو خودش آنها را مناظرات عامیانه نامیده عبارتند از:
• اودم^۱ که مکالمه ایست دربارهٔ ابدیت روح
پروتوپتیک^۲، که خطاب به تمیزون^۳ امیر قبرس نوشته است.
رسالهٔ فلسفه یا در بیان نیکی که در آن ارسطو از مکتب افلاطون جدا شده و از فرضیهٔ صور انتقاد میکند.
- ۲- تألیفات علمی او عبارتند از:
اورگانون^۴ یا مجموعه ای در علم منطق که شامل:
مقولات و اقوال جازمه^۵ (دربارهٔ قضاوتها) توپیک^۶ (دربارهٔ قواعد جدل) رد بر سفسطه، تحلیلات اولیه (دربارهٔ قیاس بطور کلی) تحلیلات ثانویه (دربارهٔ برهان) خطابیه، شعر، ما بعد الطبیعه که مجموعه ایست دربارهٔ فلسفهٔ اولی.
این تألیف بدوازده کتاب تقسیم و برحسب الفبای یونانی نمره گذاری شده است.

۱ - Eudème ۲ - Protreptique ۳ - Thémison ۴ - Organon
۵ - de l'interprétation ۶ - Topique

تألیفات راجع به طبیعت عبارتند از: طبیعیات، در باره فلك، در باره کون و فساد، کائنات جوی، مکانیک ها.
تألیفات زیست شناسی عبارتند از:

اجزای حیوانات، در بیان نسل حیوانات، راجع بترقی حیوانات در باره حرکت حیوانات، در باره تاریخ حیوانات، و رساله بزرگی راجع به نفس، رسالات علمی احساس و محسوس، حافظه و تذکر، خواب، رؤیاهای، غیب گوئی از طریق رؤیاهای، درازی و کوتاهی عمر، جوانی و پیری، نفس.
تألیفات اخلاقی و سیاسی او عبارتند از:

اخلاق اودم، اخلاق نیکوماک، سیاست، قانون اساسی آتن تنها کتابی که از صدها قوانین اساسی شهرها که ارسطو تشریح کرده بود برای ما باقیمانده.

گلچینی از آثار

فلسفه

(مابعدالطبیعه)

همه مردم فطرتاً میل بکسب معرفت دارند و لذتیکه در نتیجه احساس دست میآید دلیل بارزی بر اثبات این معنی است زیرا گذشته از مفید بودن آن، فی نفسه درما ایجاد لذت میکند و بیشتر از هر احساس دیگر، احساس صری چنین خاصیتی دارد. در واقع نه تنها برای کار کردن، بلکه وقتی هم که هیچ کاری را دردمد نظر نداریم استفاده از حس بینائی را بهر حس دیگری برتری میدهیم و علتش هم اینست که حس بینائی بیشتر از سایر حواس ما را در کسب معرفت یاری میکند و بیشتر از حواس دیگر، فرقهها، اختلافها را بر ما مکشوف میسازد. البته فطرتاً حیوانات هم از نعمت حساس بهروند لیکن در بعضی از آنها احساس حافظه را تولید میکند و حال آنکه در برخی دیگر آنرا تولید نمیکند بهمین جهت است که دسته اول با هوشتر و برای آموختن مستعد تر از حیواناتی هستند که از یادآوری و تذکار عاجز دارند. هوش بدون استعداد فراگیری خاص موجودات است که ز شنیدن اصوات عاجز دارند چنانکه زنبور و انواع دیگری از حیوانات را میتوان از این قبیل دانست برعکس استعداد فراگیری خاص موجودی است که علاوه بر حافظه از حس شنوایی نیز بهرمنند باشد.

پس حیوانات دیگر بجز انسان به تصویرات و خاطرات اکتفا میکنند و برحمت دارای تجربه هستند و حال آنکه نوع بشر تا مقام علم و تا مرتبه عقل و منطق ترقی نموده و در پرتو حافظه است که مردم تجربه حاصل میکنند و در واقع خاطرات متعدد از یک چیز عاقبت تجربه را بوجود میآورد.

لیکن تجربه ظاهراً دارای همان طبیعتی است که علم و هنر دارند. اما علم و هنر بواسطه تجربه برای مردم حاصل میشود. زیرا همان طور که پولوس بحق گفته است «فن و هنر را تجربه، و بخت و اقبال را بی تجربگی بوجود آورده.» فن زمانی بوجود میآید که از یک عده بصورت تجربی نظر کلی واحدی که قابل تطبیق بتمام موارد مشابه باشد اتخاذ شود. در

حقیقت اتخاذ این نظر که فلان دارو فلان بیماری «کالیاس» را علاج کرده، بعد مرض سقراط بعد مرض چندتن دیگر را درمان نموده نتیجه تجربه میباشد. اما اظهار نظر اینکه فلان دارو تمام اشخاص را که بفلان مرض مبتلا شده اند درمان نموده، دیگر مربوط بفن میباشد. لکن نسبت بزندگان عملی، تجربه اندک اختلافی با فن ندارد و ما حتی مردم آزموده ای را می بینیم که بر کسانی که معرفت بدون تجربه دارند مسلط هستند. علتش اینست که تجربه عبارت از شناسائی اشیاء فردی، و علم عبارت از شناسائی اشیاء کلی است و از طرف دیگر هر تجربه و هر اثری نسبت بفرد بعمل می آید و در واقع پزشک انسان را شفانی بخشد. بلکه کالیاس یا سقراط یا شخص معین دیگری را که در عین حال انسان است شفا می بخشد. پس اگر پزشک فن بدون تجربه داشته باشد و معرفت بحال کلی داشته و از فرد که محتوی در کلی است بی خبر باشد غالباً در معالجه اشتباهاتی مرتکب میشود زیرا آنچه را که پیش از هر چیز باید علاج نماید فرد است. با اینهمه ما معمولاً فکر میکنیم که دانائی و قوه فهم، بفن بیشتر تعلق دارد تا بتجربه و ما دانشمندان را برتر از مردان آزموده میدانیم و علتش هم اینست که بعضی علت را میشناسند و پاره ای دیگر علت را نمیشناسند. در واقع مردان آزموده میدانند که چیزی وجود دارد اما نمیدانند برای چه وجود دارد. دانشمندان در عین حال هم میدانند برای چه وجود دارد و هم علت آنرا میدانند و نیز بهمین جهت است که ما فکر میکنیم رؤسا در هر امری در خور احترام بیشتری تا مرئوسین هستند. رؤسا دانایان و خردمندتر هستند زیرا بعلل هر کار واقفند و حال آنکه مرئوسین نظیر اشیاء بیجان هستند که حرکت میکنند ولی بی آنکه بدانند چه میکنند، مثل آتشی که میسوزد. منتها موجودات بیجان هر یک از اعمال خود را بساطقه طبیعت خاص خود انجام میدهند و مرئوسین بساطقه عادت. بدینسان رؤسا نه از جهت شایستگی عملی در نظر ما خردمند تر جلوه میکنند بلکه از جهت اینکه بعلل کارها و قوف دارند. بطور کلی نشان دانائی، توانائی آموختن است بهمین جهت است که ما فکر میکنیم فن از تجربه بالاتر است زیرا فقط دانشمندان و نه دیگران از عهده آموختن برمی آیند.

بعلاوه ما معمولاً هیچ يك از احساسها را بمنزله بیدید آورنده فن

تلقی نمیکنیم. البته احساسها اساس معرفت هستند اما هرگز علت چیزی را بر ما مکشوف نیسازند مثلاً نمیگویند چرا آتش گرم است، فقط بپایمگویند که آتش گرم است. پس کاملاً بحق بوده است که کسیکه نخستین بار علمی را اختراع نمود حس ستایش و تحسین عموم را بخود جلب نمود. زیرا این ستایش نه تنها بعلم مفید بودن این اختراع بلکه بیاس خردمندی و بعلمت تفوق او بر دیگران بوده است. دیگر آنکه چون بعضی از فنون نیازمندیها و بعضی دیگر حظ و لذت را منظور نظر دارند بر تعدادشان افزوده میشود و همیشه مخترعین این فنون خردمندتر بشمار رفته اند زیرا علوم آنها فایده و نفع راهدف و مقصد قرار نداده اند. همچنین وقتی علمی که نه منطبق با لذات و نه منطبق با احتیاجات هستند کشف گردید تمام فنون مختلفه بوجود آمده بود و این علوم در کشورهای زائیده شد که در آنها بیکاری و فراغت بعد اکمل حکمفرما بود چنانکه مصر مهد ریاضیات میبود زیرا در آنجا بطبقه روحانی فرصت و فراغت بسیار اعطا شده بود.

ما در «اخلاق» نشان دادیم که چه اختلافی بین فن و علم و سایر تحصیلاتی از این قبیل وجود دارد. اکنون در این باره باید بگوئیم: علمی که موسوم بفلسفه است بطور کلی هدفش بی جوئی علل اولیه و منشاء موجودات است. همچنین بطوریکه در فوق اشاره کردیم باید بگوئیم مرد آزموده بنظر برتر از کسی است که واجد معلومات محسوسی از هر قبیل باشد و دانشمند به مرد آزموده و معمار به عمله و علوم نظری به علوم عملی برتری دارد. پس دیگر اکنون بر همه واضح گشت که فلسفه علم پاره ای از علل و پاره ای از اصول میباشد.

جوهر، اولین مقوله وجود

(ما بعد الطبیعه)

وجود بچندین صورت اطلاق میگردد، از یکطرف بمعنی ذات و شخص معین است و از طرف دیگر بمعنی اینست که يك چیز فلان کیفیت یا فلان کمیت را دارد. اما درین معانی متعدد وجود بخوبی دیده میشود که وجود بمعنای بهتر ذات است که بعینه همان جوهر است و در حقیقت هنگامیکه ما میگوئیم کیفیت چیزی را میخواهیم تعریف کنیم میگوئیم این چیز خوب یا بد است اما نمیگوئیم که سه ذرع طول دارد یا اینکه يك انسانست: برعکس وقتی

میخواهیم ماهیت آنرا تعریف کنیم نمیگوئیم که سفید یا گرم است و یا اینکه سه ذرع طول دارد بلکه میگوئیم که او انسان یا خداست.

اشیاء دیگر موجودات خوانده میشوند مگر از لحاظ اینکه از کیفیات وجود بمعنی اخص هستند و یا از صفات و یا از تاثیرات این وجود میباشند.

بدینسان ممکن است از خود پرسید که آیا «گردش کردن»، «سالم بودن»، «نشسته بودن» از موجوداتند یا از موجودات نیستند همینطور در مواردی شبیه باین. زیرا هر يك از این حالات فی نفسه وجود خاصی ندارد. نمیتواند هم از جوهر جدا شود ولی اگر وجودی هم در آن باشد این وجود همان کسیست که گردش میکند و نشسته است و سالم است. و این اشیاء بنظر از موجودات میرسند زیرا در کمون هر يك از آنها يك ماده حقیقی و معینی وجود دارد و این ماده جوهر و فرد است و همان چیزیست که تحت مقوله مورد بحث جلوه گر میشود. زیرا سلامتی یا نشستگی هر گز بدون يك ماده صورت نمی بندد.

پس واضح است که هر يك از مقولات دیگر در پرتو این مقوله وجود پیدا میکند بقسی که وجود بمعنی اصلی، نه فلان حالت وجود، بلکه وجود مطلق بایستی جوهر باشد.

لیکن میدانیم که «منشاء وجود» بصورت های مختلف تعبیر میشود، معذک جوهر مطلقا منشاء وجود است و در واقع هیچیک از مقولات دیگر بحالت مجزا وجود ندارد و فقط جوهر چنین قدرتی را دارد. جوهر از لحاظ منطقی نیز منشاء وجود است زیرا در تعریف هر موجود الزاماً تعریف جوهر آن نیز محتوی می باشد. بالاخره بگمان ما هنگامیکه بجوهر هر چیز مثلا جوهر آدم یا آتش معرفت داشته باشیم آنچه را کاملاً خواهیم شناخت تا هنگامیکه کیفیت یا کیمیت یا مکان آنرا بشناسیم زیرا هر يك از این حالات را ما نخواهیم شناخت مگر هنگامیکه بدانیم جوهر آنها چیست، جوهر کیفیت یا کیمیت آنها کدامست و در حقیقت هدف تمام تحقیقات گذشته و حال اینست که بدانیم وجود کدامست؟ و برای دانستن این موضوع باید برسیم: جوهر کدامست؟ و همین جوهر است که فلاسفه بعضی بوحدهت و پاره ای بکثرت آن قائلند، و این کثرت هم در نظر بعضی متناهی و در نظر برخی دیگر نامتناهی است و بهمین

علت است که برای مائز هدف اصلی و اولی و منحصر اینست که به بینیم وجود بدین معنی از چه قرار میباشد .

علت

«ما بعد الطبیعه»

پس واضح است که علمی را که باید فرا گرفت علم علت العلل است زیرا ما میگوئیم که هر چیز را فقط هنگامی میشناسیم که تعیین کنیم علت اولیه آنرا میشناسیم) لیکن علل بچهار معنی تقسیم میشود : بیک معنی ما از علت جوهر صوری یا ماهیت را استنباط میکنیم و در واقع علت وجودی يك چیز بطور قطع به معرفت بآن چیز منتهی میگردد و علت وجودی اولی علت و منشاء است و بیک معنی دیگر علت ماده یا اصل هستی است و بمعنی سوم اصل حرکت است و بمعنی چهارم که با معنی سوم تعارض دارد علت عبارت از نیکی است (زیرا نیکی غایت هر نسل و هر حرکتی است).

علت بمعنی اول عبارت از ماده ثابتی است که شئی با آن ساخته شود: مفرغ علت مجسمه است، تفره علت جام است و همچنین است انواع مفرغ و تفره. بیک معنی دیگر علت شکل و نمونه یعنی تعریف ماهیت است. باز علت، منشاء اولیه تغییر یا سکون است: گیرنده يك تصمیم علت فعل است و پدر علت فرزند است و بطور کلی عامل، علت آنچه است که بصورت عمل در آمده و آنچه تغییر ایجاد میکند علت آنچه است که تغییر بر او عارض میشود و همچنین علت، غایت یعنی علت غائی است. مثلا تندرستی علت گردش است و از ما میپرسند برای چه گردش میکنید؟ پاسخ میدهیم برای اینکه تندرست بمانیم و با این طرز بیان، علت امر را هم بیان کرده ایم و همچنین است درباره آنچه که واسطه بین محرك و غایت است و بدین ترتیب لاغری و تنقیه و داروها و آلات علل تندرستی هستند زیرا تمام این وسائل بمنظور غائی استعمال شده اند.

تعبیرات مختلف از لفظ علت تقریباً همینها است. از این تنوع تعبیرات نتیجه چنین میشود که يك شئی دارای چندین علت غیر عرضی است. بدینسان علل مجسمه: هنر و مجسمه ساز و مفرغ هستند. اما این دو علت بایکدیگر اختلاف دارند: یکی علت مادیت و دیگری علت حرکت همچنین علل ممکن

است متعاقب باشند مثلاً تمرین ورزشی علت تندرستی است و تندرستی علت تمرین است اما با این اختلاف که تندرستی بمنزله هدف است و تمرین بمنزله منشاء حرکت. بالاخره يك علت ممکنست گاهی اضدادی بوجود آورد. آنچه که بواسطه حضورش علت چیزی است غالباً بواسطه غیابش مخالف آنست ما میگوئیم کشتی بان در نتیجه غیبتش باعث غرق کشتی شده است زیرا که کشتی بان علت نجات و سلامت بوده است. اما در این مورد دو علت حضور و غیاب هر دو علت حرکت هستند. تمام عللی که ما شرح دادیم بچهار قسم علل اصلی منحصر میشود.

ماده برای اشیاء ساخته شده، آتش و خاک و عناصری شبیه بآن برای اجسام، اجزاء برای کل، مقدمتین برای نتیجه، تا آنجا که منشاء ایجاد اشیاء هستند علل بشماو میروند و میان این علل بعضی جوهری و جزئی هستند و برخی اصلی و کلی. تمام عللی که ازدانه و پزشک و مشاور و بطور کلی از عامل ناشی میشود منشاء تغییر یا سکون هستند. علل دیگر غایت و خیر تمام اشیاء هستند: چه در واقع علت غائی بمعنی نیکی عالی و هدف سایر موجودات است و این موضوع که این غایت، نیکی حقیقی است یا فقط صورت ظاهری از نیکی است چندان اهمیت ندارد. اینها هستند انواعی که ممکن است علل را بدانها منحصر ساخت. علل در تحت يك عده از مظاهر جلوه گر میشود اما میتوان این حالات را بعده کوچکی محدود نمود. در بین علل که باشیائی از يك نوع منطبق میشوند روابط مختلفی موجود است و این علل نسبت بهم مقدم یا مؤخر هستند چنانکه پزشک مقدم بر تندرستی است و هنرمند بر کار خود، بالاخره کل همیشه مقدم بر اشیاء جزئی است که شامل آنست. برخی علل دارای جنبه عرضی هستند و این موضوع درجات مختلف دارد. پولیکلت يك نحو و مجسمه ساز بنحود دیگر علت مجسمه هستند و فقط بطور عرضی است که مجسمه ساز پولیکلت است و بعد در محتوی عرض هم علت وجود دارد چنانکه انسان یا حتی اگر بالاتر برویم حیوان علت مجسمه است زیرا پولیکلت انسان است و انسان هم حیوان است و در بین علل عرضی بعضی دور تر هستند و پاره ای نزدیکتر و این نکته را بپذیریم که میگویند علت مجسمه رنگ سفید و موسیقی دان است، نه پولیکلت یا انسان. گذشته از علل بمعنی اخص و علل عرضی باز هم عللی بالقوه و عللی بالفعل وجود دارد چنانکه معمار سازنده

بناها علت بالقوه و معماری که دارد بنائی را میسازد علت بالفعل است. همان روابطی که در بین علل مشهود است در بین اشیاء هم که علل بدانها منطبق میشود وجود دارد. علت این مجسمه تا حدیکه مجسمه هست و علت این مفرغ تا حدیکه مفرغ است وجود دارد. همینطور است برای اعراض. بالاخره علت عرضی و علل اساسی ممکنست در تصور واحدی جمع شوند و این هنگامیست که مثلاً میگوئیم نه پولیکلت و نه مجسمه ساز بلکه پولیکلت مجسمه ساز علت مجسمه است. حالات علل بطور خلاصه بالغ برشش میباشد و این حالات دو بدو با یکدیگر تباین دارند. علل بمعنی خاص یا جزئی یا کلی است. علت عرضی نیز یا کلی یا جزئی است و ممکنست مرکب یا بسیط باشد. باری تمام اینعلل بالفعل یا بالقوه هستند. اما این اختلاف بین آنها وجود دارد که علل بالفعل و همچنین علل جزئی در همان حالیکه آثاری را تولید میکنند شروع شده و خاتمه مییابند؛ مثلاً این پزشک، معالج نیست مگر که بهمان قدری که این بیمار را شفای بخشد و این معمار سازنده نگوییم مگر بهمان میزانیکه خانه را میسازد. در مورد علل بالقوه وضع همیشه بدینمؤال نیست، خانه و معمار در یکزمان نیست میشوند.

قوه و فعل ۱

(۱۰ بعد الطیغه)

فعل موجودیت يك شئی است اما نه بطرزیکه ما آنرا بالقوه شرح دادیم مثلاً گوئیم که «هرمس» بالقوه در چوب و نصف خط بالقوه در تمام خط است زیرا ممکن است که «هرمس» از چوب و نصف خط از تمام خط بوجود آید. همچنین کسی را که تحقیق نمیکند ولی استعداد تحقیق را دارد دانشمند بالقوه مینامیم حالت عکس آن در هر يك از این موارد بالفعل وجود دارد: تصور فعلی که ما پیشنهاد میکنیم ممکن است از راه استقراء بکیم مثالهای خاصی شناخته شود. نباید درصدد تعریف هر چیز برآمد بلکه باید بدرك شباهت اکتفا ورزید پس نسبت قوه بفعل مثل نسبت کسی است که بنائی را میسازد با کسیکه استعداد ساختن را دارد و کسیکه بیدار است با کسیکه خوابیده است و کسیکه مبینند با کسیکه چشمهای بسته دارد لیکن واجد قوه بینائی است، و آنچه از ماده جدا شده با ماده، آنچه قابل جذب است با آنچه قابل جذب نیست و ما میتوانیم بجمله اول این روابط مختلف اسم فعل و بجمله

دوام اسم بالقوه بگذاریم - اما تمام اشیاء يك معنى بالفعل وجود ندارند بلکه فقط از راه شایهت بالفعل هستند زیرا فعل گاهی بمنزله حرکت نسبت بقوه و گاهی بمنزله صورت جوهری نسبت بماده تلقی گردیده .
 لایتناهی ، خلاء و تمام اشیائی از این قبیل هم بالقوه و هم بالفعل گفته میشوند ، اما نه بطرزی که برای بسیاری از موجودات دیگر گفته میشوند مانند بیننده ، رونده و مرئی . در موارد اخیر این صفات در بعضی مواقع ممکن است هم بالفعل و هم بالقوه وجود داشته باشند زیرا مرئی گاهی بآنچه دیده میشوند و گاهی بآنچه ممکن است قابل رؤیت باشد اطلاق میگردد . بر عکس لایتناهی بالقوه بچنان معنائی نیست که بایستی بعداً بالفعل بعنوان حقیقت مجزائی وجود داشته باشد .

ماهیت و تعریف ۱

« ما بعد الطبیعه »

. . . ماهیت هر موجود عبارت از ذات موجود است . موجودیت تو ، موجودیت موسیقی دان نیست زیرا موسیقی دان بودن تو از تو نیست ، ماهیت تو آنچیزی است که تواز خودت هستی . اما با اینهمه ماهیت بتمام آنچه که فی نفسه هست گفته نمیشود و در واقع ماهیت ، نسبت سفیدی بسطح نیست زیرا ماهیت سطح ، ماهیت سفید نیست .

ماهیت يك موجود ، جوهر فردی و معین آنست . لیکن وقتی چیزی بچیز دیگر بعنوان صفت اسناد داده میشود مجموع صفت و موصوف جوهر فردی معینی را بوجود نمیآورد : چنانکه انسان سفید جوهر فردی معینی نیست ، در صورتی که این نکته درست باشد که جوهر فردی فقط تعلق بذوات دارد . نتیجه چنین میشود که فقط ماهیت آنچیزی که تصورش تعریف است وجود دارد . هر اسم که هم خود چیز و هم تصور آنرا معین کند تعریف نیست زیرا در آن صورت هر تصویری تعریف میشود بطوریکه حتی « ایلیاد » يك تعریف میشد . در واقع فقط وقتی تعریف وجود پیدا میکند که تصویری از شیئی اولیه وجود داشته باشد .

و شیئی اولیه بچیزی اطلاق میشود که در نتیجه اسناد چیزی بچیز دیگر

بوجود نیامده باشد.

پس ماهیت برای صورتهای مخصوص که در نوع خود ثابت نیستند وجود ندارد بلکه فقط برای صورتهای ثابت در نوع وجود دارد زیرا فقط صورت های اخیر ظاهرا منسوب بچیز دیگری بواسطه بهره مندی نیستند. اما برای هر يك از موجودات دیگر ممکن است تصویری وجود داشته باشد که معرف نام آن هست و اگر این تصور یکی باشد بدان که فلان صفت متعلق بفلان فاعل است و اگر تصور شیئی مبهم باشد ممکن است آنرا بتصور روشن تری تبدیل نمود ولی در اینصورت نه تعریف و نه ماهیتی وجود خواهد داشت. ولی باید دید که آیا تعریف هم مثل صورت يك شیئی معانی متعددی قبول میکند؟ جوهر يك شیئی بيك معنی، عبارت از ذات و وجود معین است و بمعنی دیگر عبارت از هر يك از حالات کیمیت و کیفیت و سایر صورتهای يك طبیعت است همانطور که وجود تعلق بتمام مقولات دارد همچنین جوهر نیز بطور مطلق متعلق بذات میباشد و فقط تا اندازه معینی سایر مقولات تعلق دارد. . . . پس مهم آنست که دقت کنیم چگونه ماهیت را در هر موردی بکار بندیم.

در باره استقراء ١

«توپیک»

بعد از این تعریفات اکنون باید تعیین کنیم که چند نوع استدلال منطقی وجود دارد. یکی از این انواع استقراء است و دیگری قیاس. فیاس را گفتیم که عبارت از چیست. استقراء آنستکه بسبب مطالعه جزئیات بر حال کلی واقف شوند. مثلا اگر کشتی بان آزموده ای بهتر از سایر کشتی بانان باشد و اگر این قضیه در مورد سورچی نیز صدق کند، گوئیم اینها مردمان خبره ای هستند که بطور کلی برای شغل خاص خود بهتر از سایرین هستند. استقراء مطمئنتر و روشن تر است و قیاس نافذتر و مؤثرتر برای مباحثه است.

قیاس ٢

«توپیک»

قیاس استدلالی است که بوسیله آن چند قضیه مقبول را ترتیب میدهیم

برای اینکه قضیه دیگری را که مورد نظر ما است از آن استنباط نمایم. قیاس وقتی از مقدمتین حقیقی و اولی حاصل شود برهان نام دارد (و بعبارت دیگر برهان قیاسی است حقیقی که باعث تصدیق حقیقی میشود) قیاس جدلی آنست که نتیجه از مقدمتین احتمالی گرفته شود. مقدمتین وقتی حقیقی و اولی هستند که یقین را نه بوسیله قضایای دیگر بلکه بواسطه خودشان حاصل کنند. زیرا در اصول اولیه علوم نباید در جستجوی «دلیل» برآمد و هر یک از این اصول بایستی فی نفسه و بذاته قابل قبول باشد. قضایای احتمالی آنهایی هستند که بنظر همه یا اغلب مردم یا مردم خبره، یا مردم معروف حقیقی میرسند.

مغالطه قیاسی است که مقدمتین بنظر احتمالی رسند اما بحقیقت چنین نباشند و قیاس ظاهری آنست که از مقدمتین احتمالی یا مقدمتینی که ظاهر احتمالی دارند نتیجه شود. زیرا آنچه را که این صورت ظاهراً با خود دارد همیشه احتمالی نیست. در واقع قضایایی که احتمالی تلقی میشوند آنطور که معمولاً اصول استدلالهای مغالطه ای شناخته میشوند در بادی نظر کاملاً شناخته میشوند. زیرا غالباً خطا بودن استدلالهای مغالطه ای از همان ابتدا حتی در نظر عقول ضعیف ظاهر میگردد. پس نتیجه چنین میشود که اولین قیاسها که ما آنرا قیاس مغالطی نامیدیم باز هم قیاس است منتها قیاس مغالطه است نه قیاس حقیقی زیرا فقط بصورت ظاهر نتیجه میگردد به درحقیقت امر.

در ردیف تمام قیاسهای مذکور «شبه قیاسهای» هست که از قضایای خاص بعضی از علوم حاصل میشود مانند شبه قیاسهایی که در هندسه و سایر علوم مشابه آن وجود دارد. این طرز استدلال ظاهراً با قیاسهای پیش گفته فرق دارد. زیرا کسی که صورتهای غلطی رسم میکند نتایجش را از قضایایی که نه حقیقی و اولی و نه نزدیک بحقیقت است میگیرد و این نوع قیاس را ما وارد تعریفات خود نمیکنیم چه مقدمتین آن نه بنظر عموم و نه بنظر بعضی و نه بنظر اهل بصیرت و نه در نظر مردمان معروف حقیقی نبرسند و استدلال خود را بر اساس مفروضاتی که مسلماً متعلق بعلم او میباشد ولی حقیقی نیستند متکی میکند و با ترسیم نیمه‌دا بره‌های نامنظم شبه قیاس درست میکند.

موضوع و روش طبیعیات

« طبیعیات »

علم و عرفان در تمام رشته های تحقیقی که اصولاً عمل یا عناصر در آن وجود داشته باشد هنگامی دست میدهد که باین اصول و علل و عناصر پی برده باشیم (در واقع ما نمیتوانیم بدرک چیزی نائل شویم مگر هنگامیکه در علل اولیه و در اصول اولیه و حتی عناصر آن نفوذ یافته باشیم) پس روشن است که در علم طبیعت نخست باید تعیین نمود که اصول آن عبارت از چیست. لیکن سیر طبیعی آنست که از چیزهایی که بیشتر برای ما قابل معرفت و بیشتر برای ما روشن است پی به چیزهایی که فی نفسه روشن تر و بیشتر قابل معرفت است ببریم زیرا اشیائی که برای ما قابل معرفت هستند و اشیائی که مطلقاً قابل درک نیستند چیز واحدی نیست. بهمین جهت باید طرز عمل بدین قرار باشد که از چیزهایی که فی نفسه کمتر روشنی دارد و برای ما روشن تر است شروع کرده باشیائی که فی نفسه روشن تر و بیشتر قابل معرفت هستند ببردازیم. لکن آنچه را که در بادی نظر برای ما واضح و روشن است کلیاتی درهم و برهم است فقط بعداً از این عدم تمایز عناصر و اصول مشخص میشوند و از راه تجزیه و تحلیل شناخته میگردد بهمین جهت است که باید از اشیاء کلی پی باشیاء جزئی برد زیرا کل بر حسب احساس بیشتر قابل معرفت است و کلی يك قسم از کل است در مورد اسامی نسبت به تعریف نیز قضیه بدین منوال است: چه اسامی نیز يك قسم از کل را بدون تمایز نشان می دهند مثل نام دایره و حال آنکه تعریف دایره از راه تجزیه و تحلیل اجزای خاص آنرا نیز تعیین میکند و کودکان نخست همه مردها را پدر و همه زنهارا مادر مینامند، فقط بعداً است که تمایزی بین آنها قائل میشوند.

حرکت

« طبیعیات »

نخست باید تشخیص دهیم که چه چیز فقط بالفعل و چه چیز از طرفی بالفعل و از طرف دیگر بالقوه وجود دارد و این موضوع خواه در فرد معین و خواه در کمیت و خواه در کیفیت و هکنذا در سایر مقولات وجود مصداق پیدا میکند.

و بعد نسبت خواه بر حسب افراط و تفریط و خواه بر حسب فاعل و

منفعل و بطور کلی بر حسب محرك و متحرك اطلاق میگردد و در حقیقت محرك محرك متحرك است و متحرك در نتیجه عمل محرك متحرك است .

و بعد هیچ حرکتی خارج از اشیاء وجود ندارد و آنچه در تغییر است همیشه یا ذاتاً یا کیفاً و کماً و یا مکاناً تغییر میکند لکن همانطور که گفته ایم نمیتوان نوع مشترکی برای این موارد تغییر پیدا کرد که نه فرد خاص و نه مقدار و نه کیفیت باشد . در نتیجه نه هیچ حرکت و نه هیچ تغییری در خارج از اشیائی که شرح دادیم وجود ندارد زیرا هیچ چیز خارج از این اشیاء وجود ندارد .

و بعد هر يك از این حالات وجود در هر چیز بدو شکل ظاهر میشود مثلاً در کیفیت بشکل سفیدی و سیاهی و در کمیت بشکل تمام و ناتمام و همینطور در حرکت مکانی بشکل قوه جاذبه و قوه دافعه یا سبک و سنگین ظاهر میگردد بدین ترتیب با اندازه انواع وجود انواع حرکت وجود دارد .

بافرض اینکه در هر نوع آنچه که در حد کمال^۱ است از آنچه که بالقوه هست متمایز میباشد بحد کمال رسیدن آنچه که بالقوه میباشد حرکت نامیده میشود (اسم مشترکی برای هر دو اینها وجود ندارد) نمو و کاهش حد کمال است و از آنچه قابل کون و از آنچه قابل فساد است کون و فساد^۲ حد کمال است اینکه حرکت از همین قرار است از آنچه خواهیم گفت روشن خواهد شد . در واقع وقتی چیز قابل ساختمان در حد کمال است آن چیز ساخته میشود و ساختمان حد کمال است و همچنین است شاگردی ، معالجه ، جهش نمو ، پیری .

از طرف دیگر بعضی اشیاء در عین حال هم بالقوه و هم در حال کمال هستند البته نه مجموعاً تحت شرایط واحد بلکه مثل این مورد که چیزی بالقوه گرم و در حد کمال سرد است و از اینجا بسیاری از فعل و انفعالات متقابل انجام خواهد گرفت زیرا در این صورت شئی در عین حال فاعل و منفعل خواهد شد . در نتیجه محرك طبیعی متحرك است و در واقع هر موجودی از این نوع چون خودش متحرك است حرکت میکند (بعضی ها خیال میکنند که هر محركی متحرك است در صورتی که چنین نیست و ما در جای دیگر باین

موضوع اشاره خواهیم کرد ، زیرا يك محرکي هست که خود ساکن است) بهر حال بفعل رسیدن چیزیکه بالقوه است حرکت نام دارد .

از طرف دیگر من میگویم « تا حدی که هست » زیرا مفرغ بالقوه مجسمه است ولی معینا کمال مفرغ تا حدی که مفرغ است حرکت نیست ، زیرا جوهر مفرغ و جوهر وجودی که بالقوه در آنست با یکدیگر مخلوط نمیشوند چه در صورتیکه مخلوط میشوند حد کمال مفرغ حرکت بود ، اما همانطور که گفتیم این دو باهم مخلوط نمیشوند . همچنین وقتی اضداد را در نظر گیریم بدین نکته بهتر پی میبریم ، چنانکه استطاعت تندرستی بغیر از استطاعت بیماری است و گرنه بیمار بودن مثابه همان تندرست بودن بود . پس فاعل وصفاتش هرگز با یکدیگر مخلوط نمیشوند ، در نتیجه اگر حرکت حد کمال است ، حد کمال آن چیزی است که بالقوه است ، تا حدی که آن چیز بالقوه است .

هر چیز ممکن است گاهی بالقوه و گاهی بالفعل باشد مثل چیز قابل بنا ، چنانکه وقتی چیز قابل ساختمان بصورت ساختمان در آمد از صورت قوه بصورت فعل در میآید . زیرا فعل چیز قابل ساختمان ، ساختمان یا خانه است و آنچه ساخته میشود چیز قابل ساختمان است . پس باید ساختمان فعل آن باشد و ساختمان يك حرکت است . اکنون همین استدلال را درباره سایر حرکات میتوان مطابقت داد .

محرک اولی

« ما بعد الطبیعه »

شینی هست که با حرکت مداومی حرکت میکند و این حرکت ، حرکت کروی است و این موضوع را تنها عقل ثابت نمیکند بلکه حقیقت امر چنین است . همچنین شینی وجود دارد که جاودانه در حرکت است . موجودات بر سه گونه اند یکی موجودیکه حرکت داده شده دیگر موجودی که حرکت میکند وحد وسط بین موجودی که حرکت داده شده و موجودی که حرکت میکند موجودی است که بی آنکه حرکت داده شده باشد حرکت میکند و آن وجود ابدی و جوهر مطلق و فعل محض است .

لکن حرکت این وجود بدین نحو صورت میگیرد . چیز خواستنی ۱

و درك كردنی^۱ بی آنکه حرکت داده شده باشند حرکت میکنند و نخستین خواستنی شبیه به نخستین درك كردنی است. زیرا موضوع میل آنچیزی است که بنظر زیبا است. ما چیزی را میخواهیم زیرا که آن چیز بنظر ما خوب است و یا بعبارت بهتر بنظر ما چنان میرسد چون بدان میل داریم. اصل در اینجا اندیشه است. لیکن اندیشه بواسطه درك كردنی بحرکت افتاده و قاعده خواستنی اینست که فی نفسه قابل درك باشد و در این قاعده جوهر مقام اول را حائز است، و در بین جوهرها نخستین جوهر جوهر بسیط و فعلی است. ولی واحد و بسیط چیز واحدی نیست. واحد مبین مقیاس مشترکی برای چندین موجود است در صورتیکه بسیط خاص يك موجود است.

بدینسان، چیزی که فی نفسه زیبا و خواستنی باشد در عداد درك كردنی در می آید و آنچه که اولی است چه بطور مطلق و چه بطور نسبی همیشه عالی است. علت غائی حقیقی در موجودات بیحرکت وجود دارد و این موضوع نشان میدهد که چه تمایزی بین علت غائی مطلق و علت غائی که مطلق نیست وجود دارد. موجود بیحرکت مثل موضوع عشق در حرکت است و آنچه حرکت میکند حرکت را ایجاد میکند لیکن برای هر موجودی که حرکت میکند امکان تغییر وجود دارد. پس اگر حرکت انتقالی حرکت اولی است و این حرکت بالفعل باشد موجودی که متحرك است ممکن است تغییر نماید و اگر این تغییر در ذات نباشد لا اقل در مکان هست. اما همینکه موجودی وجود داشته باشد که با وجود سکون حرکت میکند این موجود مستعد هیچ تغییری نیست. در واقع تغییر او عبارت از حرکت انتقالی است و اولین حرکت از حرکات انتقالی حرکت کروی است. لیکن موجودی که این حرکت را ایجاد میکند محرك ساکن است. پس محرك ساکن وجود لازمی است و اواخر و بنابر این منشأ است و فلك و تمامی طبیعت باین منشأ آویخته است. ما فقط میتوانیم تا مدتی از سعادت کامل بهر مند شویم و حال آنکه او جاودانه و احد چنین سعادت است و این چیزی است که برای ما محال میباشد. لذت برای او همان فعل او است و چون بیداری، احساس، اقدام و اندیشه از اعمال هستند از بزرگترین لذات ما بشمار می آیند و امید بآینده و ناد بود گذشته فقط در نتیجه نسبتی که با آنها دارند از لذات هستند.

لکن اندیشه فی نفسه، اندیشه بچیزی است که فی نفسه بهتر است و اندیشه عالی، اندیشه بچیزی است که خیر مطلق است. ادراک بخود می‌اندیشد تا درک کردنی را درمییابد زیرا خودش با این تماس و با این فکر کردن، درک کردنی میشود. پس شباهتی بین ادراک و درک کردنی موجود است زیرا استعداد درک درک کردنی و جوهر، واجد بودن درک کردنی است. پس این صفت عالی باعلا درجه در ادراک عالی وجود دارد و عرفان و تفکر لذت عالی و سعادت واقعی است.

اگر خدا جاودانه از این سعادت است که ما فقط لحظاتی از آنرا درک میکنیم بهر مند باشد سزاوار پرستش ما است و اگر هم سعادتش بالاتر از سعادت ما باشد بیشتر سزاوار است. لکن در واقع سعادت او بالاتر از آن ما است. حیات در وجود اوست زیرا عمل ادراک خود حیات است و خدا صورت فعلی ادراک است.

همچنین ما وجود زنده لایزال و کاملی را خدا مینامیم. پس زندگی و مدت دائم و ابدی از آن خدا است زیرا همین زندگی خداست. کسانی که بر وفق عقیده فیثاغورثیها و اسوزیپ عقیده دارند که اصل اولیه، زیبایی و خیر مطلق نیست چرا که اصول نباتات و اصول حیوانات علل هستند و حال آنکه زیبا و کامل جز در آنچه علل زائیده میشود وجود ندارند، این اشخاص عقیده صوابی ندارند زیرا دانه از موجودات کاملی که مقدم بر اوهستند زائیده شده و اصل دانه نیست بلکه وجود کامل است.

از همین لحاظ است که میتوان گفت انسان مقدم بردانه است البته نه اینکه انسان از دانه بوجود آمده بلکه از انسان است که دانه تولید شده.

از آنچه در پیش گفتیم واضح میشود که یک جوهر ابدی، ساکن و ممتاز از اشیاء محسوس وجود دارد و همچنین ثابت شد که این جوهر نمیتواند هیچ بعدی داشته باشد و بدون اجزاء و قابل قسمت است و در واقع در طی یک مدت لایتنهای در حرکت است لکن یک قوه نامتناهی نمیتواند هیچ چیز متناهی داشته باشد و هر بعدی یا نامتناهی و یا متناهی است در نتیجه این جوهر نمیتواند یک بعد نامتناهی داشته باشد و از طرف دیگر بکعبه نامتناهی ندارد زیرا مطلقاً بعد نامتناهی وجود ندارد بالاخره بر این جمله بیافزائیم که این جوهر نه تغییر و نه تحریفی را قبول میکند زیرا تمام حرکات مؤخر بر حرکت در فضا

هستند. اینها بود صفات واضح جوهری که مورد بحث ما بود.

در باره خوشبختی

«احلاق نیکوماک»

بیجهت نیست که مردم سعی میکنند از خیر مطلق یا خوشبختی از روی انواع مختلف زندگی تصویری نزد خود درست کنند. مردم عامی و هوسران خوشبختی را در شهوت میدانند و از این روی زندگانی سراسر لذت را بهر زندگانی دیگری برتری میدهند.

در واقع سه نوع زندگانی وجود دارد که از زندگانیهای دیگر بکلی ممتاز هستند: یکی زندگانی که من الان شرح دادم و دیگر زندگانی سیاسی و فعال و سوم زندگانی عرفانی یا تفکر آمیز. البته این عقیده مردم عامی را که برای زندگانی حیوانی مطلق ترجیح قائلند باید درخور کمال نکوهش دانست. در عوض مردانی که تربیت عالی بخود دیده اند و فعالیتی در زندگی دارند عزت و احترام را ترجیح میدهند زیرا عموماً هدف زندگانی سیاسی جز این نیست. با اینهمه این رجحان برای اقناع تمایلات ما خیلی سطحی و خیلی کم اهمیت مینماید زیرا این برتری بیشتر بستگی بکسانی دارد که این افتخارات را اعطا میکنند تا بکسی که آنها را تحصیل میکنند در حالیکه خیر مطلق بنظر ما، مایملک خاص کسیکه واجد آنست جلوه گر میشود که ربودن آن دشوار است. از طرف دیگر ظاهر امر اینست که آدمی در صدد تحصیل افتخارات بر نمیآید مگر از جهت اینکه خود را مردی نشئه افتخار نشان دهد و فضیلت است که برتری دارد.

پس میتوان احتمال داد که این موضوع غایت و هدف زندگانی سیاسی است ولی باز این هم بنظر کافی نیست زیرا ممکن است احتمال داد که کسی که واجد آنست، یکسره بخواب برود و یا در تمام طول زندگانش دستخوش تبدیلی ور کود کامل شود و از این گذشته برنجهای جاگزایی دچار گشته در مفاک تیره بختی افتد. لکن مسلماً هیچکس جرأت نمیکند کسی را که چنین حیاتی میگذراند خوشبخت بداند.

پس از دیگر سرغ چگونگی این خیر و نیکی که در هر عمل و در هر هنر فرق میکند برویه. زیرا این خیر همان جنبه را که در فن بزشکی دارد در فن سر بازی

ندارد همچنین است در سایر فنون - پس به بینم این خیر عبارت از چیست؟ در پزشکی تندرستی است و در لشکر کشی فتح و پیروزی، در معماری خانه یا بنا و در فن دیگر چیز دیگری است و بطور خلاصه در هر عمل و در هر تصمیم بخردانه غایت آنست. ریرا بعلت رسیدن باین غایت است که هر کس هر عملی را انجام میدهد. بطوریکه اگر غایت مشترک برای تمام اعمال وجود داشته باشد همان غایت خیر است و اگر چندین غایت وجود داشته باشد آن غایت خیر خواهد بود. بدینسان عقل ما پس از انحرافات طولانی دوباره بهمان نقطه باز میگردد. لکن سعی کنیم موضوع را بیشتر روشن گردانیم. پس وقتی چندین غایت مختلف وجود داشته باشد، یکی از آن غایات هست که ما آنرا وسیله برای نیل بسایر غایات قرار میدهیم (مثل ثروت و ناز و نعمت) و واضح است که تمام غایات کامل یا مطلق نیستند، لکن خیر عالی یا مطلق باید چیزی کاملی باشد بقسمی که اگر یک چیز کامل بیشتر وجود نداشته باشد درست همان خیر است که در جستجوی آن هستیم ولی اگر چندین خیر وجود داشته باشد کاملترین آنها منظور و مرام ما خواهد بود.

از طرف دیگر ما خیری را که بخاطر نفس آن خیر طالب باشیم کاملتر از خیری که بملاحظه خیر دیگری طالبیم تلقی میکنیم و خیری را که هرگز نتوان آنرا بملاحظه خیر دیگری طالب بود کاملتر از خیرهایی که در عین حال هم بخاطر خودشان و هم بعنوان وسیله نیل بخیرهای دیگر طالب باشیم می-دانیم. و خلاصه آنکه خیر کامل یا مطلق خیر است که همیشه آنرا بخاطر نفس آن خیر برتری دهیم و نه بملاحظه خیر دیگر.

لکن ظاهراً خوشبختی بخصوص در چنین حالتی بدست میآید: زیرا ما خوشبختی را فقط بخاطر نفس خوشبختی طالبیم نه بمنظور دیگر و همانطور که گفتیم ما آنچه را که فضیلت یا لیاقت نامیده میشود بخاطر خود آنها دوست داریم (زیرا وقتی هم که هیچ فایده دیگری بر آنها مترتب نباشد واجد بودن آنها باز هم مورد میل و رغبت ما است) ولی ما آنها را بخاطر سعادت مند شدن طالبیم چون تصور میکنیم که بوسیله آنها خوشبخت خواهیم شد. برعکس هیچکس خوشبختی را بخاطر هیچیک از این مزایا و بطور کلی بخاطر هیچ چیز دیگری طالب نیست.

بدینسان بنظر میرسد که خیر کامل یا مطلق باید بی نیاز از کمک دیگران

باشد و از این شرط تمام اثراتی که ما بخوشبختی نسبت دادیم نتیجه میگردد اما از این تغییر «بی نیازی» مراد ما بخاطر خودزیستن و در تجرد کامل بسر بردن نیست بلکه زیستن برای والدین، زن و فرزند و بطور کلی برای دوستان و همشهریان را منظور نظر داریم، زیرا نسان طبعاً حیوانی است اجتماعی. معذک این قضیه باید در حدود معینی محدود گردد زیرا اگر آنرا بنسلهای گذشته و آینده و بدوستان دوستانمان بسط دهیم بنامتناهی منجر خواهد گشت. مادراینجا از شرط بی نیازی یکنوع زندگانی را منظور نظر داریم که انسان بنهایی و بدون هیچ کمک خارجی تمام نیازمندیهایشرا تأمین نماید و بزعم عقیده ما اینست آنچه را که ما خوشبختی مینامیم و این چیزی است که بیشتر از همه در دنیا طالب آنیم صرف نظر از آنچه ممکن است بدان افزود ولی هر قدر هم که بپقدار آن بیافزائیم واضح است که آنرا باز بیشتر قابل رغبت میسازیم زیرا آنچه بدان افزوده شود آنرا بیشتر کامل میسازد. پس میتوان گفت که خوشبختی چیز کاملی است که از کمک خارجی بی نیاز باشد زیرا خوشبختی غایت تمام اعمال ما است. ولی با تصدیق اینکه خوشبختی چیزی است که از همه عالی تر است شاید مایل باشید که ماهیت آنرا بهتر بشناسید. و لازمه این امر اینست که ببینیم کار بشر عبارت از چیست. در واقع همانطور که خوبی و زیبایی یک اثر بستگی بموسیقی دان و مجسمه ساز و هنرمند و بطور کلی همه کسانی که اثری را بوجود میآورند دارد برای انسان هم اگر کاری خاص او وجود داشته باشد میتواند چنین حکمی کرد. پس اگر وظیفه ای خاص کفشدوز و نجار وجود دارد چطور ممکن است که وظیفه ای خاص انسان وجود نداشته باشد و آیا ممکن است احتمال داد که طبیعت، موجوداتی بیکاره و عاجز از انجام هر کاری بوجود آورد؟ یا عبارت بهتر آیا نمیتوان تصدیق کرد که همانطور که چشم و دست و پا و بطور کلی هر یک از اعضای بدن ما وظیفه ای خاص خود دارد، و همچنین بشر نیز وظیفه ای خاص خود برای انجام دادن دارد؟ ولی این وظیفه کدام است؟ در وهله اول متوجه میشویم که زندگانی بشر وجه مشترکی با زندگانی نباتات دارد لکن مادر پی جنبه خاص آن هستیم پس باید موضوع تغذیه و نشوونما را که با نباتات مشترك دارد کنار بگذاریم بعد نوبت بحیات حسی میرسد. ولی این زندگانی هم با اسب و گاو و تمام حیوانات دیگر مشترك است. بالاخره باقی میماند خاصیت موجودی که در

خرد با او سهیم است خواه اینکه این موجود از او امر خرد اطاعت کند و خواه این خرد را با اندیشه دارا باشد. لکن این خاصیت را چون ممکن است از دو جنبه مورد توجه قرار داد، آن جنبه ای را در نظر گیریم که این خاصیت صورت فعال دارد. پس اگر کار انسانی، يك فعالیت روحی منطبق با موازین خرد باشد و یا لاقلاً از خرد سهمی داشته باشد و اگر بتوان تصدیق کرد که علاوه بر اینکه يك کار انسانی بطور کلی است کاریک انسان نيك است: مثل بین کار يك موسیقی دان و کار يك موسیقی دان ماهر تمایزی وجود دارد و اگر کار انسانی از انسان پرهیز کاری باشد که بطور شایسته انجام گیرد نتیجه چنین میشود که سعادت آدمی در فعالیت روح است که برهبری فضیلت باشد و اگر هم چندین فضیلت وجود داشته باشد برهبری فضیلتی که کاملتر است، و علاوه در يك حیات کامل باشد. زیرا همانطور که گفته اند بيك گل بهار نمیشود همچنین عمل بفضیلت در يك مدت کوتاه نیز کافی نیست آدمی را کاملاً خوشبخت سازد.

فضیلت عادت است

«اخلاق نیکوماک»

فضیلت را ممکن است از دو نظر مورد بررسی قرار داد. یکی اینکه آنرا محصول خرد و دیگر اینکه آنرا زاده رسوم و عادات بدانیم. از نظر اول اغلب تعلیم فضیلت امکان پذیر میگردد و از اینرو مستعد کون و فساد میباشد و بهمین جهت است که برای اینکار نیز فرصت و تجربه لازم است. اما از نظر دوم فضیلت زاده رسوم و عادات است و از اینجا است که نام اخلاق بخود میگیرد. این موضوع آشکارا با نشان میدهد که هیچ فضیلت اخلاق در مزایه بلاواسطه طبیعت نیست زیرا هیچ خوبی که طبیعت خلاق آن باشد در نتیجه رسم و عادت ممکن نیست تغییر نماید. چنانکه سنگ که تمایل طبیعی آن همیشه رو پائین است هرگز این جهت را تغییر نخواهد و لو اینکه با هزاران بار انداختن آن بهوا بکوشیم آنرا به جهت مخالف معتاد سازیم. خلاصه آنکه هیچ وسیله تغییری از راه عادت در تمایلات و خواهش هائی که طبیعت در ما پدید آورده وجود ندارد. پس فضایل در وجود مانه زاده طبیعت و نه مابین با طبیعت هستند، فقط طبیعت مارا مستعد قبول آنها کرده و ما آنها را بوسیله عادت تکمیل میکنیم.

بعلاوه ما از هنگام تولد استعداداتی با خود داریم که بعداً آنها را بصورت فعل در می آوریم چنانکه این موضوع در مورد حواس بطور وضوح دیده میشود.

بدینمعنی ما حواس شنوائی و بینائی را بعزت زیاد دیدن و زیاد شنیدن بدست نیاورده ایم بلکه ، برعکس ما آنها را چون داشته ایم بمعرض استعمال در آورده ایم و بعد از اینکه رفتاری برفوق فضیلت پیشه ساختیم فضایل را کسب کرده ایم وهمچنین است در مورد سایر فنون : زیرا تمرین وسیله اصلی آموزش مسائلی است که ما پس از اینکه فرا گرفتیم میتوانیم آنها را خوب انجام دهیم. مثلاً بنا، با ساختن بنا میشود وچنگ نواز با نواختن چنگ موسیقیدان میگردد وهمینطور انسان با عمل بعدالت عادل میشود و با عمل باعتدال قانع و معتدل وبالاخره با اجرای کارهای دلاورانه بدلیری شهره میشود. و آنچه درجوامع متمدن اتفاق میافتد شاهدهی براین مدعا است زیرا قانونگذاران اهالی را بوسیله وادار کردن آنها برعایت ملکات فاضله متقی ویرهیز کار میسازند. . . و درموقع اجرای معاهدات ومقاولاتیکه از همه نوع در بین مردم حکمفرماست بعضی عادل وپاره ای ستمکار قلمداد میشوند ومادرمواقف بروز خطر ملکات دلاوری یا بزدلی را کسب میکنیم وجبوت یا دلاور میشویم. همچنین است در مورد انفعالات وحس خشم و غضب، زیرا عادت اینکه بعضیها بیگ روش و بعضی دیگر بروش دیگر زندگی کنند باعث میشود که مردم پاره ای عاقل ومعتدل وپاره ای هرزه وفاسد از کار بیرون میآیند. خلاصه آنکه در نتیجه تکرار یکنوع اعمال است که عادات زائیده میشود و از همین جا است که افعال باید مطیع روش معینی باشند زیرا اختلاف آنها باعث تولید عادات مختلفی میگردد. پس نباید اعتیاد بفسلان روش را از سنین خرد سالی چیز کوچکی گرفت بلکه برعکس این موضوع حائز منتهای اهمیت است ویا بعبارت بهتر هرچه هست دراین موضوع است.

ستارگان و حرکات آسمان

«ما بعد الطبیعه»

هیچیک از فلاسفه بطرز خرسند کننده ای درباره تعداد موجودات اولیه شرح وبسط نداده اند و عقیده صور هیچ اهمیتی که مستقیماً قابل انطباق با این موضوع باشد واجد نیست. کسانیکه بوجود صور معتقدند میگویند صور

صور اعداد هستند. گاهی این اعداد جنبه نامتناهی دارند و گاهی بیشتر از ده نیباشند و آیا بچه علت درست بده عدد قائلند، چیزی است که هیچ دلیلی برای اثبات آن نمیآورند و اما ما موضوع را بر همان نهجی که در سابق مقرر نمودیم مورد بحث قرار خواهیم داد.

منشأ موجودات یا وجود اولی بنظر ما مستعد هیچ حرکتی نه ذاتی و نه عرضی نیست و او است که نخستین حرکت، حرکت جاودانی و منحصر را بوجود میآورد اما از آنجا که هر چیزی که حرکت میکند ضرورتاً بوسیله چیزی بحرکت در آمده و محرك اولی هم ذاتاً بیحرکت است و حرکت جاودانی بوسیله يك وجود جاودانی و حرکت واحد بوسیله وجود واحد تولید گردیده و چون از طرفی گذشته از حرکت بسیط جهان، حرکتی که ذات اولی بوجود آورده ساکن است می بینیم که باز حرکت جاودانی دیگری وجود دارد که آن حرکت کرات است (زیرا همانطور که ما در کتاب طبیعیات ثابت کرده ایم هر جسم کروی جاودانی و غیر قابل سکون است) پس در اینصورت باید وجودیکه هر يك از این حرکات را بوجود میآورد يك جوهر ساکن بالذات و ابدی باشد - در واقع ستارگان يك جوهر ابدی است و آنچه حرکت میکند ابدی و مقدم بر آن چیزی است که حرکت داده شده و آنچه مقدم بر جوهر است ضرورتاً جوهر است - پس واضح است که تا آنجده که کرات وجود دارد تا آنجده هم بایستی جوهر هائی وجود داشته باشد که بالطبع ابدی و ذاتاً بیحرکت و بدون بعد باشند : اینست نتیجه ای که از آنچه در فوق گفتیم گرفته میشود.

چگونه جهان حاوی خیر مطلق است

« ما بعد الطبیعه »

همچنین باید بررسی کنیم که جهان چگونه حاوی خیر مطلق است و به بینیم که این خیر مطلق وجود مستقلی است که فی نفسه و بذاته وجود دارد یا این که نظم دنیا بر آن موقوف است و یا این که در عین حال شامل هر دو جنبه میباشد، چنانکه در مورد يك ارتش این موضوع صدق میکند. چه خوبی ارتش عبارت از نظمی است که در آن حکمفرما است و همچنین داشتن سرداری لایق است و بخصوص سردار لایق که علت و موجب نظم است. هر چیزی در دنیا مقام معینی دارد مثل ماهی ها، پرندگان، نباتات

اما درین آنها درجات مختلفی وجود دارد و موجودات از یکدیگر مجزا نیستند بلکه در یک ارتباط بین ائین میباشند زیرا همه چیز بمنظور حیات واحدی نظم و نسق پذیرفته و جهان بصورت خانواده‌ای درآمد و در آنجا مردان آزاد هرگز مقید بکردن این یا آن بر حسب تصادف نیستند. و تمام افعال و یا تقریباً تمام افعال آنها تحت نظم درآمد است. برعکس بردگان و حیوانات سهم‌ناچیزی در خیر و مصالح عموم دارند و عادتاً آنها را بر حسب اوضاع و احوال بکار میبرند. نقش اصلی هر چیز در جهان همان طبیعت آنست و بعقیده من تمام موجودات با اینکه از هم جدا هستند و هر کدام بکارهای مختلفی میپردازند مأمور ایجاد هم‌آهنگی دسته جمعی هستند.

مابیمایستی تمام محالات و تمام نامعقولیهای را که نتیجه سیستم‌های دیگر است نشان دهیم. در اینجا عقایدی که صورت حق بجانب دارند و از آنها کمتر اشکال میگیرند یاد آور می‌شویم. تمام اشیاء بعقیده تمام فلاسفه از اضداد بوجود می‌آیند ولی همین جمله هم که تمام اشیاء از اضدادشان بوجود می‌آیند خوب تنظیم نگردیده. از طرفی چطور اشیائی که اضدادشان در خود آنها وجود دارد از اضدادشان بوجود می‌آیند؟ و این چیزی است که توضیحی در باره آن نمیدهند زیرا اضداد هیچ عملی نسبت بیکدیگر نمیکنند. لکن ما این ایراد را معقولانه میگیریم و حد نالی را برای رفع این اشکال پیشنهاد میکنیم.

کسانی نیز هستند که از ماده واحد یکی از ضدین را میسازند: چنانکه بعضیها نامساوی را در برابر مساوی و کثرت را در برابر وحدت قرار میدهند. این عقیده نیز بهمان منوال مردود است. ماده اولی ضد هیچ چیزی نیست. در غیر اینصورت کل از شر بهره می‌گرفت زیرا شر یکی از دو عنصر است. عده دیگری ادعا میکنند که نه خیر و نه شر از اصول نیستند و با اینهمه اصل در تمام اشیاء خیر مطلق است. مسلماً حق با اینها است که نیکی را بمنزله اصل می‌پذیرند، اما در باره چیزی که ساکنند اینست که چگونه نیکی اصل است و آیا این اصل بعنوان غایت است یا علت محرکه و یا صورت.

عقیده آمد و کل هم حالی از ابهام نیست. در نظر او نیکی عبارت از دوستی است لکن دوستی در عین حال هم اصل است و هم علت محرکه

زیرا دوستی عناصر را گرد هم میآورد و هم ماده است زیرا قسمتی از اختلاط عناصر میباشد. حتی با فرض اینکه ممکن است يك چیز در عین حال هم بعنوان ماده و هم بعنوان اصل و هم بعنوان علت محرک و وجود داشته باشد دیگر هویت در وجود آن نخواهد بود. پس چه چیز است که دوستی را پدید میآورد؟ انکساغورث نیکی را بمنزله يك اصل میشناسد و آنهم اصل محرک است. عقل حرکت میکند لکن بمنظور چیزی حرکت میکند. پس این خود اصل جدیدی میباشد. بشرط اینکه انکساغورث مثل ما بهیوت معتقد نباشد زیرا فن درمان يک معنی عبارت از تندرستی است و آنگهی معقول نیست که نیکی و خرد ضدی نداشته باشند.

... کسانی هم هستند که موجودات را مولود عدم وجود می شمارند و بعضی دیگر برای اینکه از این الزام بگریزند همه چیز را زاده وحدت مطلق میدانند. بالاخره چرا همیشه تولید را در نظر میگیرند و درباره علت تولید بحثی نمیکنند؟ این نکته ایست که هیچکس توضیحی درباره آن نپس میدهد. نه تنها کسانی که بر دو اصل قائلند بایستی باصل عالی دیگری معتقد باشند. بلکه آبا و اجدادشان صور نیز بایستی باصل عالیتری از صور قائل باشند؛ و از این گذشته دیگران ناگزیر شده اند که ضدی در برابر عقل و علم عالی قائل شوند و حال آنکه ما چنین اجباری نداریم چون ماضی در برابر وجود اولی قرار نداده ایم چه اضداد ماده ای دارند و بالقوه شبیه هستند. لیکن جهالت برای اینکه ضد علم باشد باید هدفی مخالف باهدف علم داشته باشد ولی چیزی که اولی است دیگر ضدی ندارد و انگهی اگر موجودات دیگری بجز موجودات محسوس وجود نداشته باشد بطریق اولی نه اصل و نه قاعده و نه تولید و نه توازن فلکی وجود خواهد داشت بلکه فقط یکرشته نامتناهی از اصول وجود خواهد داشت چنانکه تمام الهیون و طبیعیون بدون استثنا چنین فکر میکنند. لیکن اگر بوجود صور یا اعداد قائل باشیم دیگر بعلت هیچ چیز بی نخواهیم برد و لااقل بعلت حرکت واقف نخواهیم گشت و زاین گذشته از موجودات بی بعد چگونه بعد و امتداد زائیده خواهد شد؟ زیرا عدد نه بعنوان علت محرک و نه بعنوان صورت، تولید امتداد خواهد کرد. همچنین یکی از اضداد هم علت فاعلی و هم علت محرک نخواهد بود.

کسان دیگری که عدد ریاضی را اصل میگیرند و بدینسان بیکرشته نامتناهی از جوهرها و منشأهای مختلف برای جوهرهای مختلف قائلند از جوهر جهان مجموعه ای از حوادث درست میکنند زیرا در اینصورت برای يك جوهر چه اهمیت دارد که جوهر دیگری وجود داشته باشد یا نه؟ بالاخره این جوهرها عده زیادی منشأ دارند لکن موجودات مایل نیستند بد اداره شوند. تعدد فرماندهان چیز مطلوبی نیست و عالم خلقت يك سالاریشتر احتیاج ندارد.

دوستی

اخلاق نیکوماک

دوستی فضیلتی است و یا لااقل با فضیلت همراه است و بعلاوه دوستی مطلقاً برای زندگی ضروری است: بدون دوستان هیچکس مایل بزنگی نیست و لولاینکه از تمام نعمات دیگر بهره مند باشد. مردم ثروتمند و کسانی که حائز مقام و موقعی عالی هستند بخصوص بیشتر بدوستان نیازمندند. ثروت و خواسته سرشار این اشخاص بچه کار میآمد چنانچه آنان را از فیض رساندن بدوستان محروم میکردند؟

همچنین چطور ممکن است بدون دوستان اینهمه اموال و خواسته را حراست و نگهبانی کرد؟ هراندازه این اموال زیادتر باشد بهمان اندازه تملك آنها دشوارتر است. در تنگدستی و فقر و در بدبختی های دیگر بطور کلی دوستان یگانه ملجأ آدمی بشمار میروند - دوستی جوانان را از خطای اینمیدارد و پیران را در هنگامیکه وضع و حال آنان مستلزم پرستاری و تیمار است دستگیر و مددکار میگردد. همچنین مردان نیرومند را به انجام کارهای نمایان بر میانگیزد. شاعر از «دوموجودی» که متحداً قدم برمیدارد سخن میگوید و مسلماً آدمی بدین ترتیب برای عمل و اقدام قدرت دیگری دارد. چنین مینماید دوستی حسی ذاتی است که در قلب خالق نسبت بمخلوقش و در قلب مخلوق نسبت بخالق سرشته گردیده و نه تنها نزد آدمیان وجود دارد بلکه نزد پرندگان و غالب موجودات زنده و در افراد هم نوع، بعضی نسبت بیعضی دیگر و اصولاً بین مردم وجود دارد و از اینجا است که ما نسبت بکسانیکه «نوع دوست» نامیده میشوند حس ستایش خود را ابراز میداریم و بخصوص ضمن سفر میتوان دریافت که انسان چه دوستی و چه صمیمیتی نسبت

بهمنوعش ابراز میدارد.

باز چنین مینماید که دوستی رشته اتصال بین کشورها است و توجه فانونگزاران را بیشتر از عدالت بخود جلب کرده و اتفاق و اتحاد بین دولتها که تا اندازه‌ای بدوستی شبیه است هدف اصلی توجه آنها است و از همین روی سعی میکنند بخصوص ریشه نفاق را که دشمن دوستی است براندازند از طرف دیگر اگر اهالی بین خودشان مراتب دوستی را رعایت کنند هرگز احتیاجی به عدالت نخواهند داشت ولی حتی اگر آنها را عادل هم فرض کنیم باز بدوستی نیازمندند و عدالت در حد کمال خود از طبیعت دوستی ناشی میگردد.

دوستی ضروریست، حواسم کجاست؟ دوستی شایان پرستش است و ما حس ستایش خود را از کسانی که آئین دوستی را پرستش میکنند دریغ نمیداریم و زیادی عده دوستان یکی از شریف‌ترین محسنات را بوجود می‌آورد. بعضی عقیده دارند که مرد شریف بودن و دوست یگرنک بودن هر دو یکی است

در باره دوستی مباحثات بسیاری بعمل آمده: بعضی آنرا يك قسم از شباهت میدانند و میگویند بهم شبیه بودن باهم دوست بودن است و از اینجا که این ضرب‌المثل معروف که میگوید: «کند همچنس با همچنس یرواز» بوجود آمده.

اگر عمل زیستن فی نفسه يك خیر است منضمن حظ و لذتی نیز میباشد و این موضوع از عشق بزندگی که همه مرده بوژه اشخاص شرافتمند و مردمان خوشبخت از خود نشان میدهند استنباط میگردد. آیا زندگانی آنها بخصوص قابل غبطه نیست و حیات آنها باوج سعادت نمیرسد؟ بعلاوه کسی که می بیند حس میکند که می بیند و کسی که می شنود حس می کند که میشود و کسی که راه می رود حس می کند که راه می رود و همچنین است در سایر موارد. در ما يك چیز نامعلومی وجود دارد که حس میکند که ما نیروی خود را منبسط میسازیم. همچنین ما میتوانیم حس کنیم که ما حس میکنیم و میتوانیم فکر کنیم

که ما فکر میکنیم لکن بهمان علت که ما حس میکنیم یا فکر میکنیم ما وجود داریم زیرا چنانکه گفته‌ایم وجود داشتن حس کردن یا فکر کردن است باری، احساس اینکه انسان زندگی میکند فی نفسه مطبوع است - و چون زندگی طبعاً خیر است، مشاهده اینکه خیری در ما وجود دارد خود لذتی بشمار میرود. پس زندگی بویژه برای مردان پرهیزکار دوست داشتنی است زیرا برای آنها حیات عبارت از يك خیر و يك لذت است و چون باین خیر فی نفسه شعور دارند لذت شدیدی در خود حس میکنند.

مقدوراتی که انسان پرهیزکار برای خودش دارد همان مقدورات را در دسترس دوستش نیز نگذارد زیرا که دوست او نسخهٔ ثانی خودش میباشد. بهمان اندازه‌ای که هر کس زندگی را برای شخص خودش دوست دارد بهمان اندازه و یا لااقل تقریباً بهمان اندازه برای دوستش نیز خواستار است ولی مگر مانگفتیم که حیات در نتیجهٔ شعوری که نسبت بارزش خاص اخلاقی خود دارد، شعوری که فی نفسه مطبوع است، دوست داشتنی است؟ پس نتیجه چنین میشود که باید همچنین نسبت بزندگان دوست خود شعور داشت و این موضوع نیز بطور کلی هنگامیکه انسان با او در حال صمیمیت است و تبادل نظرات و افکار میکند عملی میگردد.

دوستی یکقسم همبستگی است. مقدوراتی را که انسان برای خودش فراهم میکند دربارهٔ دوست هم فراهم میکند. لیکن در آنچه مربوط بخود شخص است، احساس اینکه ما حیاط داریم چیز دلپذیری است. و این احساس دربارهٔ دوست هم صادق است و چون این احساس بالفعل جز در زندگانی مشترك بظهور نمیرسد طبعاً دوستان هم از آن سهمی دارند.

بعلاوه ما در تمام کیفیاتی که نسبت بزندگان خود احساس شعور میکنیم و در نتیجه، آن کیفیات ما را بزستن راغب میسازد، میخواهیم دوستان خود را هم بوسیلهٔ زیستن با آنها در آن کیفیات شریک سازیم، چنانکه بعضیها برای باده گساری و بعضی دیگر برای بازی تخته نرد و یاره‌ای برای تمرینات ورزشی و بالاخره پاره‌ای برای شکار یا برای بحث فلسفی گرد هم برمی‌آیند همهٔ مردم اوقات خود را بسر گرمیهایی که شایق آن هستند میگذرانند و چون میخواهند با دوستان خود در صمیمیت بسر ببرند به سر گرمیهایی

که تشخیص میدهند لذت زندگانی مشترک در آن است میپردازند. از اینجا نتیجه گرفته میشود که دوستی بدان، منبعی برای فساد و خباثت بوجود میآورد و چون در دوستی ناپایدار هستند، جز بسرگرمیهای فاسد نمی پردازند و همدیگر را با هم رنگ شدن با یکدیگر فاسد میسازند. اما دوستی مردمان پرهیزکار با فضیلت عجیب شده است و روز بروز با معاشرت و آمیزش بر استحکام آن افزوده میگردد و چنین مینماید که با بسط دامنه دوستی خود حال و وضع همدیگر را بهبود می بخشند و متقابلاً در مقام اصلاح یکدیگر بر میآیند و بعضی از بعضی دیگر سرمشق میگیرند تا بعد کمال نائل گردند. از اینجا است که این ضربالمثل بوجود آمده :

«از مردم شرافتمند بجز مرد شرافتمند زائیده نمیگردد».

رایزنی

اخلاق نیکوماک

آیا برای تمام موضوعات مشاوره و رایزنی باید کرد؟ و آیا هر چیزی باید موضوع مشاوره و رایزنی قرار گیرد؟ یا اینکه در بعضی موارد احتیاجی بمشاوره و رایزنی پیدا نمیشوند؟
و آیا میتوان گفت که موضوعی برای مشاوره وجود ندارد مگر آنچه را که یکمرد باشعور، و نه یک موجود دیوانه یا ابله، بتواند راجع بآن مشاوره نماید؟

لیکن درباره هر چیز که دارای صفت پایداری است متلاً درباره جهان و درباره نسبت قطر بضلع هیچکس راجع باینکه بداند برای چه این اشیاء دارای مقیاس مشترک نیستند مشاوره نمیکند.

و همچنین کسی درباره حرکات سماوی که بیوسته بروفق قوانین معینی تولید میشوند و باید این بازگشت منظم را بضرورت و طبیعت آنها و یا بعلم دیگری مربوط دانست رایزنی نمیکند.

همچنین است در مورد سایر حوادثی که بدون فاعده و نظم رخ میدهد خشکسالیها و بارانها و همچنین در مورد حوادث غیر مترقبه مانند کشف یک گنج... از تمام اینها هیچکدام ممکن نیست با مداخله ماصورت گیرد.

ما درباره مسائلی که بستگی بها دارد و ممکن است بدست ما صورت پذیرد یعنی درباره بقیه این امور مشاوره میکنیم. اینست که باید گفت علل

حوادث طبیعت، ضرورت، اتفاق هستند که میبایستی فکر انسانی کلیه اعمال انسانی را بدانها بیافزاییم. لیکن هر کس در باره چیزیکه تصور میکند بانجام آن قادر است رایزنی میکند.

راجع بمسائلی که مربوط بمعلومات روشن و بی نیاز از کمک خارجی هستند موردی برای مشاوره پیدا نمیشود. درعوض راجع باموری که بوسیله ما و بانحاء مختلف برحسب اوضاع و احوال انجام میشود مشاوره میکنیم مثلاً در موضوعات مربوط بپزشکی و بازرگانی و دریانوردی بیشتر مشاوره میکنیم تا درباره ژیمناستیک، چونکه این موضوعات کمتر مورد بررسی دقیق قرار گرفته بود..

دامنه مشاوره ما بامور متعارفی نیز بسط پیدا میکند چونکه مانمیدانیم این امور چگونه انجام خواهند شد و همچنین است درباره اموری که هیچ چیز معینی در آنها نیست.

بعلاوه ما درباره مقاصدی که باید بدانها نائل شویم مشاوره نمیکنیم بلکه درباره وسایل نیل باین مقاصد رایزنی میکنیم.

در بیان سعادت کامل

اخلاق نیکوماک

اگر سعادت عبارت از طرز رفتاری است که همیشه مطابق بافضیلت باشد، این فکر هم طبیعی است که این رفتار بایستی باکاملترین فضیلت یعنی بافضیلت انسان کامل منطبق باشد. پس سعادت کامل خواه اندیشه و خواه یک اصل بزدانی و بالا اقل آنچه که بیشتر از همه در ما جنبه بزدانی دارد باشد عبارت از فعل این اصل است که تحت رهبری فضیلتی که خاص او است باشد و مادریش گفتیم که این فضیلت کاملاً جنبه نظری یا عرفانی دارد...

همچنین ماعقیده داریم که سعادت باید بالذتی همراه باشد، لیکن در بین اعمالی که بر وفق فضیلت است اعمالیکه برهبری خرد انجام میشوند بدون تردید اعمالی هستند که بیشتر موجب لذت میگرددند و بنا بر این خرد فی نفسه شامل لذاتی است که از حیث باکی و از حیث آسایش خاطر است که در آنها موجود است از همه لذات بیشتر دلپذیر است. و هیچ تردید نیست که مردم روشن ضمیر اوقات خود را بطرز دلپذیرتری تا جاهلان و ابلهان میگذرانند. از طرف دیگر آنچه شرط بی نیازی نامیده میشود بویژه در حیات عرفانی وجود دارد: زیرا انسان خردمند و عادل مثل همه آدمیان دیگر

ناگزیر باید حوائج زندگانیش را تهیه نماید ولی بر فرض اینکه این احتیاجات نیز تأمین شده باشد انسان عادل باز به پیدا کردن اشخاصی نیازمند است که بتواند بوسیله آنها و درباره آنها عدالت اجرا نماید و همچنین است در مورد کسیکه معتدل یا دلاور است و یا دارای فضیلتی خاص میباشد. در صورتیکه مرد خردمند حتی در تنهایی مطلق نیز میتواند بتفکر و عرفان بپردازد و هر قدر خردمندی او بیشتر باشد باینکار بیشتر قادر است. با اینهمه شاید بدینکار بهتر قادر بود چنانچه کسان دیگری را در کارهای خودش شریک میکرد. ولی معیناً او در بین تمام مردم یگانه کسی است که بیشتر از همه میتواند از کمک خارج بی نیاز باشد. وانگهی حیات عرفانی چنین مینماید که بتنهائی میتواند فی نفسه ما را محظوظ سازد زیرا نتیجه دیگری بجز تفکر ندارد و حال آنکه زندگانی فعالانه همیشه محصولی بیار میآورد که انسان کم و بیش مجبور است بدان سرگرم گردد اگر شرط بی نیازی، و فراغت عاری از هر گونه خستگی جسمی (تا آنجده که طبیعت انسان اقتضا میکند) و هر گونه مزایائی که نشان سعادت کامل است مربوط بفعالیت روحی باشند نتیجه چنین میشود که همین فعالیت روحی حقیقتاً سعادت آدمی را تأمین میکند بشرط آنکه در تمام مدت عمر دوام داشته باشد زیرا هیچ چیز ناقص را نمیتوان در بین عوامل یا شرایط خوشبختی منظور نمود. با اینهمه یک چنین زندگی مافوق توانائی بشر خواهد بود. زیرا انسان از جنبه انسانی خود قادر بچنین زندگانی نیست بلکه بایستی یک جنبه یزدانی را نیز در خود داشته باشد. لکن اگر روح به نسبت انسان بک و دیعه یزدانی است، همینطور یک چنین زندگانی به نسبت زندگانی انسانی جنبه یزدانی دارد. پس نباید نصیحت کسانی را پذیرفت که میگویند انسان از آنجا که انسان است فقط باید احساساتی بر وفق انسانیت داشته باشد و چون فناپذیر است جز بسرنوشت مخلوق فنا پذیر نباید توجهی داشته باشد بلکه ما باید تا آنجا که مقدور است خود را شایسته ابدیت سازیم و تمام مساعی خود را برای منطبق ساختن زندگانی خود با آنچه که در ما عالی و یزدانی است بکار بریم. زیرا هر چند این اصل یزدانی به نسبت فضائی که اشغال میکند ناچیز است ولی از لحاظ قدرت و عظمتش در فوق همه فرار دارد و حتی در این گمان مجاز هستیم که همین اصل بخصوص هر فردی را بوجود میآورد بنابراین معقول نمیشود که این اصل را رها بر زندگانی خود فرار ندیم و اصل دیگری را بر آن ترجیح دهیم و این موضوع با آنچه

در پیش گفتیم تطبیق میکند، زیرا آنچه که خاص طبیعت هر موجودی است همچنین چیزی است که بیشتر از همه برای او مطبوع و بیند ترازومه برای او گرانها است. لکن این چیز بایستی برای بشر عبارت از حیاتی در تحت رهبری خودیاری روح باشد در صورتیکه قبول داشته باشیم که اساسا بشر فی نفسه همان عقل و روح میباشد پس يك چنین زندگی بحقیقت سعادت مندانانه ترین زندگیها است. بعلاوه سعادت حاصله از حیات عرفانی بنظر میآید که با اموال خارجی احتیاج قلبی دارد و یا اینکه کمتر از سعادت می که محصول فضیلت اخلاقی است بدان نیازمند است... زیرا انسان برای اجرای اعمال بخیلی چیزها نیازمند است و هر قدر بیشتر این اعمال نجیبانه و شریف باشند بوسایل بیشتری احتیاج دارند. برعکس کسی که حیات عرفانی در پیش گرفته هیچ احتیاجی بدین وسایل برای اجرای نیات خود ندارد. همینطور در عرفان کامل، آدمی بوانع کمتر برخورد میکند. معذک، تا آنجده که جنبه انسانی دارد اجرای اعمالی را که منطبق با فضیلت باشد برتری میدهد و در نتیجه بتمام وسایل و اسباب خارجی برای اجرای کارهای انسانی خود نیازمند خواهد بود، لیکن همین موضوع باعث میشود که معتقد شویم سعادت کامل يك قسم نیرو یا فعالیت کاملا عرفانی است. در واقع ما این نکته را میدانیم که بخصوص خدایان از يك سعادت مطلق و بی پایان برخوردار هستند. لیکن چه نوع اعمالی را بایستی بدانها منسوب دانست؟ اعمالی که مربوط بعدالت هستند؟ آیا این خدایان بصورت مضحکی در نمی آیند چنانچه آنها را در حال قبول تعهدات و استرداد امانات و مشغول کارهای دیگری از این قبیل در نظر مجسم کنیم؟

آیا باید فرض کرد که آنها بکارهای دلاورانه میردازند و یا با خطر مواجهه میکنند و در معرض مهالك قرار میگیرند، چونکه این کارها نجیبانه و زیبا است؟ و یا اینکه بداد و دهش میردازند؟ ولی آیا پیشکشها و هدایای خود را بچه کس تقدیم خواهند کرد؟ تصور اینکه آنها بول مسكوك یا چیز دیگری شبیه بآن دارند نابخردانه میباشد. و یا اینکه باید آنها را میانه رو و برهیز کار فرض کنیم؟

آبا ستایش خدایان از جهت اینکه تمایلات شرم آور ندارند توهین بزرگی نسبت بآنان نیست؟ و خلاصه اینکه اگر بخواهیم آنها را با ترازوی اعمال انسانی بسنجیم، موجوداتی بست و حقیر بنظر خواهند رسید که شایسته

عظمت و جلال خدایان نخواهند بود. با اینهمه همه کس معتقد است که خدایانی وجود دارند و زندگی میکنند و بنا بر این عمل و اقدام مینمایند زیرا ظاهراً مثل آندیمیون^۱ لایتنطع نمیخواهند. لیکن اگر از موجود زنده‌ای خاصیت عمل و بالاتر از آن خاصیت تولید یا خلاقیت را سلب کنند دیگر بجز تفکر صرف از او چه باقی خواهد ماند؟ بقسمی که فعالیت خدا بجز يك نیروی کاملاً عرفانی چیز دیگری نمیشد. و بنا بر این در بین استعداد‌های انسانی، آنکه بیشتر از همه ارتباط یا شباهت با این فعالیت دارد سرچشمه کاملترین سعادت است. شاهد این مدعا آنکه حیوانات دیگر که محروم از يك چنین فعالیتی هستند هرگز بهره‌ای از سعادت نمیبرند زیرا حیات خدایان همانا يك سعادت مداوم و مطلق است و حیات آدمیان نیز سعادت‌تمندانه نخواهد بود مگر تا آنحدیکه باین فعالیت شباهتی داشته باشد، در صورتیکه هیچ حیوان دیگری نمیتواند از خوشبختی بهره‌مند گردد زیرا که او لایق برای تفکر و عرفان نیست. بنا بر این بر میزان خوشبختی به تناسب استعداد تفکر افزوده میگردد و هر قدر آدمی بیشتر واجد سعادت باشد، بیشتر هم سعادت‌مند خواهد بود. اما نه بطور عرضی و یا بطور غیرمستقیم بلکه این سعادت در نتیجه همان عمل تفکر دست خواهد داد زیرا تفکرفی نقشه دارای ارزش فوق‌العاده ایست بطوریکه میتوان گفت خوشبختی يك قسم تفکر است.

با اینهمه انسان نمیتواند از آسایشی که در نتیجه مال و ثروت بدست میآید چشم پوشد. زیرا طبیعت انسانی از بی نیازی عجز دارد، همچنین بدن باند از تندرستی بهره‌مند باشد تا بتواند بدل مایتهلل برای خود تهیه نماید. اما از طرفی هر چند هیچ سعادت‌تی بدون مال و ثروت بدست نمیآید نباید چنین پنداشت که برای سعادت‌مند بودن بدین اموال بحد و فور بگرانها. ترین آنها نیاز میباشد. زیرا در افراط هرگز مقدار کافی وجود نخواهد داشت برعکس میتوان هر عملی که نجیبانه و شریف باشد انجام دادی آنکه لازمه اش تسلط بر زمین و دریا باشد و این سعادت را میتوان با ثروت متوسط و بارفتاری بروفق فضیلت بچنگ آورد و اثبات این مدعا آسان است وقتی ملاحظه نمایم

۱ - Endymion چوپانی که محبوب دیان واقع گشت و دیان از

ژوس رخصت گرفت که آندیمیون زیبایی خود را در يك خواب ابدی محفوظ دارد

که رعایای ساده در انجام کارهای پرهیزکارانه ممکن نیست دست کم از شهرباران داشته باشند و حتی انجام این اعمال برای آنها بیشتر میسر است و فقط داشتن وسایل برای آنها کافی است زیرا هر کس که چنین اعمالی انجام دهد از زندگانی سعادتمندانه محروم نخواهد ماند... و اما کسیکه کارهایش به هدایت عقل او انجام میگیرد و در مراتب عقلانی پیشرفت میکند کسیست که درباره او باید گفت گرانبها ترین و دایع را از طبیعت اخذ کرده و بیشتر از همه مورد الطاف خدایان واقع شده است. زیرا چنانکه این نکته درست باشد که خدایان در امور انسانی نظارتی دارند، باید عقیده داشت که وقتی کسی را در دنیا ببینند که از همه عالتر و بیشتر از همه بطبیعت آنها شبیه می باشد لذت خواهند برد و بوسیله نعمات خود کسانی را که بارزش خود واقفند پاداش خواهند داد و با کمال حمیت بدو دل بستگی خواهند یافت همانطور که مردم کسانی را که خود دوست میدارند توجه و تیمار مینمایند. لکن واضح است که بخصوص مرد خردمند تمام این شرایط را در خود جمع میآورد. پس او کسی است که خدایان بیشتر از تمام افراد دیگر عزیزش میدارند و بنا بر این باید از بزرگترین سعادتها بهر مند گردد بقسمی که در یک چنین اوضاع و احوال خردمند بخصوص باید سعادتمند باشد.

انسان حیوانی است اجتماعی

سیاست

اجتماعیکه مرکب از چندین قصبه باشد تشکیل شهر کاملی را میدهد که تمام وسایل برای بی نیازی او از خارج مهیا است و بنا بر این به هدف و غایت هر جامعه ای رسیده است و چون منحصرأ احتیاج زیستن آنها بوجود آورده رفاه و آسایش زندگی نیز در آنجا مهیا است. بهمین جهت است که میتوان گفت هر شهر زاده طبیعت است زیرا طبیعت است که نخستین جماعات را بوجود آورده. زیرا شهر یا جامعه شهری غایت این احتیاجات است لیکن طبیعت موجودات غایت اجتماعات است زیرا حالتیکه هر موجود از ابتدای تولدش تا رشد و نمو کاملش طی میکند چیزی است که ما آنها را طبیعت این موجود و این انسان و مثلا این اسب و این خانواده مینامیم. بعلاوه غایتی که این موجود بخاطر آن بوجود آمده رای او از بهترین و پرسود ترین چیزها است. هر چه بی نیازی، غایت هر موجود و کمال مطلوب او است: پس بنا بر

این واضح است که شهر زاده طبیعت است و بشر طبعاً حیوانی سیاسی است و کسی که طبعاً و نه در نتیجه بعضی کیفیات چنین نباشد موجودی پست و یا برتر از انسان است. چنانکه هر برای نشان دادن مردی که جز سزاوار تنفر و تحقیر هموعش نیست او را «غیر قابل معاشرت، دشمن قوانین، بی خانواده و بی مسکن» میخواند زیرا کسی که چنین طبیعتی دارد معمولاً بجنک و بیکار حریص است. او نیز مانند مرغان شکاری از انقیاد بهرقیدی عجز دارد و اثبات این نکته آسان است که برای چه بشر بیشتر از زنبوران عسل و یا هر نوع زنده دیگر بحالت اجتماع زندگی میکند و چرا یک حیوان سیاسی یعنی حیوانی است که برای جامعه درست شده. همانطور که گفته ایم طبیعت هیچ چیز را پیهوده و برعکس درست نمیکند لیکن در بین تمام حیوانات فقط انسان است که واجد عقل میباشد. از طرف دیگر تغییرات آهنگ در صدا علامت رنج یا شادی است و همین علامت در حیوانات دیگر نیز دیده میشود زیرا طبیعت آنها لاقفل آنها را قادر باحساس لذت و الم و ظاهر ساختن این احساس برای یکدیگر نموده است اما قوه بیان برای این مقصود است که آدمی آنچه را که سودمند یا زیان بخش و بنا بر این درست یا نادرست است ابراز دارد در واقع آنچه اساساً مابه الامتیاز انسان و حیوان میباشد، همین است که بشر دارای احساسات بدو خوب و درست و نادرست است لیکن ابراز و اظهار این احساسات تشکیل خانواده و شهر را میدهد.

مرد آزاد (۱)

سیاست

اشخاص از لحاظ سکونت در یک مکان معین بمرتبه مرد آزاد نائل نمیکردند چه ساکنین ساده و بردگان نیز ساکنین محلی هستند و این امتیاز از لحاظ بهرمندی از حقوق مساوی نیز بدست نمیآید. حتی در چندین محل ساکنین ساده کاملاً از این امتیاز بهرمنند میشوند بلکه باید دارای کفیل یا صاحبی باشند بقسمی که با این ترتیب هم بطور کامل عضو جامعه بشمارنمیروند

۱ - Citoyen این لغت دارای معانی مختلف میباشد ولی چون هر لغت را باید بمعنائی که نویسنده اصلی در زمان خود از آن مستفاد نمیکرده ترجمه کرد و در زمان ارسطو نیز مردان آزاد در برابر بردگان وجود داشتند از این روی ترجمه مرد آزاد را برای لفظ مزبور مناسب تر دانستیم.

از این رو فقط تا یکحد معین و نه یعنی مطلق، میتوان بکودکانی که هنوز نامشان در دفاتر عمومی ثبت نشده بسبب خردسالی شان و به پیر مردان هم که از هر کاری معاف شده‌اند بسبب سالخوردگی شان نام مرد آزاد اعطا کرد. لیکن هنگامیکه صحبت از کودکان بیجان است ناگزیر باید علاوه نمود که هنوز کاملاً بسن مرد آزاد نرسیده‌اند و راجع بپیر مردان هم باید گفت که سن آنها دیگر مقتضی این امر نمیباشد و یا بشرط وقید دیگری از این قبیل پرداخت چه موضوع قید و شرط چندان مهم نیست و صاحب نظران میفهمند که منظور من از این نکته چیست. در واقع من فقط میخواهم معنی کامل و مطلق مرد آزاد را در اینجا بیان کنم بی آنکه هیچ چیز را در آن کم و زیاد نمایم. از طرف دیگر در مورد کسانی که بیدنامی شهره هستند و یا محکوم بتبعید میباشند، وضع از همین قرار است و همان شبهات و همان ایرادات در باره مرد آزاد بودن آنها مصداق پیدا میکند. لیکن هیچ چیز کیفیت این موضوع را بهتر از حق بهرمندی از قضاوت و قدرت تعیین نمیکند ...

کسی که از قدرت قضائی و مشورتی بهرمنند است کسی است که ما او را مرد آزاد مینامیم و مابطور کلی شهر را اجتماعی از چنین مردان آزاد مینامیم که خود بتواند تمام احتیاجات خود را بدون کمک خارجی بر طرف نماید و آنچه مایحتاج زندگی میباشد خود تهیه کند. گاهی بر حسب معمول مرد آزاد کسی را مینامند که از پدر و از مادری که آزاد بوده اند و نه فقط از یکی از آن دو بوجود آمده باشد، بعضی دیگر برای این عنوان شرایط بیشتری را لازم میدانند از قبیل اینکه اجداد درجه اول و یا اینکه اجداد درجه دوم و درجه سوم او آزاد بوده باشند و حتی بعد از این تعریف نسبتاً ناگوار که عملی هم نیست کسانی هم هستند که شک را میان آورده میبرسند که چگونه تشخیص داده‌اند این جد چهارم مرد آزاد بوده است.. اما موضوع خیلی ساده است، زیرا اگر کسانی که مورد بحث هستند از حکومت بهمان نحویکه شرح دادیم بهرمنند بوده‌اند، مرد آزاد بودن آنها محرز است و در واقع شرط متولد شدن از یک مرد آزاد و یکزن آزاد در مورد نخستین کسانی که شهری را ساخته یا دولتی تاسیس کرده‌اند قابل تطبیق نمیباشد. شاید این موضوع در مورد کسانی که در نتیجه وقوع انقلابی در حکومت بقام مردان آزاد رسیده‌اند بیشتر تولید اشکال نماید. چنانکه کلیستن پس از اینکه جباران از آتن رانده شدند بردگان و

ساکتین ساده را در طبقه بیگانگان پذیرفت. اما در چنین مورد مسئله بر سر این نیست که بدانیم مرد آزاد کیست بلکه باید بدانیم که مرد آزاد شدن درست است یا نه. معدک همین موضوع مسکنست اشکال جدیدی بیان آورد. و کسی که بحق، مرد آزاد نگردیده قابل تردید است که حقیقتا مرد آزاد باشد، چه ناحق و خطا تقریبا چیز واحدی است، علاوه ما پاره ای اشخاص رامیبینیم که من غیر حق، زمام قدرت را بدست گرفته اند و با اینهمه میگوئیم که آنها صاحب این قدرت هستند هر چند که آنرا من دون حق بچنگ آورده باشند. لیکن مرد آزاد بودن بهر مندی از یکنوع امتیازی است زیرا هما نظر که گفته اند آن کسی مرد آزاد است که از این امتیاز بهر مند باشد.

از اینجا بخوبی حس میشود که تعبیر حقیقی کلمه مرد آزاد از اینقرار است. ولی باز در اینجا این موضوع پیش میآید که ببینیم اشخاص بحق یا ناحق مرد آزاد هستند. در واقع کسانی هستند که وقتی دولت دچار تحول میشود یعنی مثلا حکومت اولیگارشسی یا استبدادی بصورت دموکراسی تغییر شکل پیدا میکند در تصمیم گرفتن مردد میمانند. زیرا در اینموقع پاره ای اشخاص نه میخواهند تعهدات خود ایفا کنند چه ادعا میکنند که تعهد آنها نه در قبال دولت بلکه در قبال یک جبار بوده است، و نه چندین کار دیگر از این قبیل را انجام دهند بجهت اینکه حکومتهایی وجود دارد که فقط بر زور اتکا دارند نه بر مصالح عمومی... اما دانستن اینکه آیا الغای تعهدات هنگامیکه شکل دولت در نتیجه انقلاب تغییر پیدا میکند، صحیح است یا نه، موضوع دیگری است.

جبار ۱

موجبات استبداد از اینقرار است: سرکوب کردن هر گونه گردن فرازی، از سر باز کردن مردمان قویدل، جلوگیری از تشکیل اجتماعات، منع کردن آموزش و هر گونه اقدامیکه باعث روشنی افکار گردد، یعنی جلوگیری از آنچه معمولا قوت قلب میدهد و اعتماد بنفس ایجاد میکند منع کردن فراغتها و تمام اجتماعاتی که ممکن است بسرگرمی های دسته جمعی در آنها پرداخت، اجرای هر گونه اقدامی که باعث بسی خبر ماندن

مردم از حال یکدیگر شود، زیرا وجود روابط باعث اعتماد ذات البین میگردد.

بعلاوه اطلاع از تغییر مکانهای مردم و ناگزیر ساختن آنها باینکه هرگز ازدروازه‌های شهر بیرون نروند تا اینکه کاملا در جریان اعمال و افعال آنها باشند، و معتاد ساختن آنها از راه بردگی دائمی به بستی و زبونوی روح، اینها هستند و سایللی که ایرانیان و بربرها مورد استفاده قرار میدهند، و سایل جابرا نه‌ایکه همه بیک مقصد منتهی میشود.

و سایل دیگر از اینقرار میباشد: اطلاع بر آنچه بین مردم گفته و کرده میشود، داشتن جوایسی شبیه باین زنهایی که در سیراکوز سخن چین نام دارند، و فرستادن اشخاصی برای گوش کردن حرفهایی که در اجتماعات گفته میشود، ریرا مردم وقتی از جاسوسی در هراس باشند صداقت کمتری در حرفهای خود نشان میدهند و اگر کسی در این باره صحبت کندهم خاموش میشوند، کاشتن تخم نفاق و افترا در بین مردم، انداختن دوستان بجان یکدیگر برآشفته ساختن ملت بر ضد طبقات عالیه‌ایکه در بین آنها نفاق میاندازند. اصل دیگر استبداد، فقیر کردن مردم است برای اینکه از یکطرف نگهداری دستة قراولان برای جبار، گران تمام نشود و از طرف دیگر مردم را بتأمین معاش روزمره خود سرگرم سازد تا دیگر وقت اینکه بر ضد او توطئه چینی کنند نداشته باشند.

و بهمین منظور بود که اهرام مصر بالارفت و بناهای مقدس سیسلید^۱ و معبد ژوپیترالمپی^۲ بوسیله پیزیسترانیدها^۳ ساخته شد و کارهای معظم پولیکرات^۴ در ساموس^۵ انجام گرفت، و همه این کارها بیک هدف بیشترنداشت و آن اشتغال دائمی و تهیدست کردن ملت بود و همچنین برقراری یک نوع مالیات را که در سیراکوز وضع گردید میتوان از همین قبیل دانست: دنی جبار سیراکوز در ظرف پنجسال بوسیله مالیات ارزش تمام املاک را بکلی از میان برد.

جبار همچنین بچنگ مبادرت میورزد تا فعالیت رعایای خود را بدانجانب معطوف کند و نیاز دائمی بیک فرمانده نظامی را بدانها تحمیل نماید.

۱ - Cypsélides ۲ - Jupiter Olympien ۳ - Pisistratides

۴ - Polycrate ۵ - Samos

اگر سلطنت با اتکاء بغداد کاری ها پایدار میماند رژیم جبار، با بی اعتمادی دائمی نسبت بدوستانش بر قرار میماند. زیرا بنحوی میماند که اگر تمام رعایایش بخواهند جبار را براندازند دوستانش بخصوص در انکار پیشقدم خواهند شد.

جبار جز نابکاران را دوست نمیدارد زیرا تشنه تملق و مزاج گوئی است و هیچ آزاد مردی نیست که در برابر او حاضر بزبونی و تملق شود. مرد نیکو خصال آئین دوستی میدانند ولی دیگر تملق نمیگویند. بعلاوه نابکاران برای عملی ساختن نقشه های پلید آمادگی دارند.

خاصیت جبار اینست که هر مرد آزاده و با مناعتی را سرکوب نماید تمام تدابیری که جبار برای حفظ خود بکار میبندد مشحون از خبانت و پلیدی است و اگر بخواهیم آنها را خلاصه کنیم میتوانیم آنها را در تحت سه اصل عمده که هدف داعمی او هستند طبقه بندی نمائیم: نخست انحطاط اخلاقی رعایا زیرا روحهای پست هرگز بفکر توطئه نمی افتند دوم بی اعتماد ساختن مردم نسبت بیکدیگر زیرا رژیم جبار ممکن نیست و از گون گردد مگر وقتی که درین اهالی اتحاد کافی موجود باشد. همچنین جبار، مردان نیک سرشت را بعنوان دشمنان مستقیم قدرت خود تعقیب میکند نه تنها از جهت اینکه این مردان هر گونه استبداد را مردود میدانند بلکه از جهت اینکه آنها بخود اعتماد دارند و اعتماد سایرین را هم بخود جلب میکنند و از خیانت نسبت بیکدیگر و بطور کلی از هر خیانتی روگردانند. باری سومین هدفی که جبار دنبال میکند ناتوان کردن و فقیر ساختن رعایا است زیرا مردم مشت بسندان نمیکوبند و وقتی وسایل سرنگون کردن جبار را در اختیار نداشته باشند بدان اقدام نمیورزند.

جمهوری

سیاست

جمهوری بمعنی اخص اختلاطی از اولیگارشلی و دموکراسی است. ولی معمولاً حکومتهایی بجمهوری موسوم هستند که تمایلی به دموکراسی دارند و حکومت های اشرافی حکومتهایی هستند که بیشتر به اولیگارشلی متمایلند زیرا نجابت و تربیت پسندیده، اغلب خاص ثروتمندان است. لیکن سه عامل هست که بر تساوی مقام در حکومت بایکدیگر نزاع میکنند و آن سه

آزادی، ثروت و فضیلت هستند. پس بطوریکه دیده میشود بامتزاج این دو عامل که فقرا و اغنیا باشند باید نام جمهوری گذاشت و امتزاج سه عامل نامبرده بطور اخص حکومت اشرافی نام دارد. اکنون باید نشان دهیم که بچه طریق گذشته از دموکراسی و اولیگارشسی حکومتی که جمهوری نامیده میشود تشکیل میگردد و چگونه باید آنرا تاسیس نمود و بانشاندادن این موضوع در عین حال تعریفی هم از دموکراسی و اولیگارشسی بدست خواهیم داد: چه باید این دو شکل را بصورت مجزا در نظر گرفت و بعد با نزدیک کردن آنها بیکدیگر شکل واحدی از ترکیب آنها بوجود آورد ... لیکن برای بوجود آوردن چنین ترکیب یا اختلاطی سه راه وجود دارد: طریقه اول اینست که موضوع قانونگذاران را که در هر يك از این دو شکل حکومت مشترك است، مثلا در آنچه مربوط به عدالت است در نظر گیریم، در واقع در حکومت های اولیگارشسی برای نروتمندان در صورتیکه از انجام وظیفه قضاوت شانه خالی کنند جریمه ای مقرر میدارند و وقتی فقرا چنین مشاغلی بر عهده میگیرند هیچ حق الزحمه ای بدانها نمیپردازند، در صورتیکه در حکومت های دموکراسی دستمزدی بفقرا میدهند و هیچ جریمه ای از اغنیا نمیگیرند. لکن با قبول این دو روش، یعنی گرفتن جریمه از توانگران و پرداخت حق الزحمه به بی چیزان حد وسطی خواهیم داشت که مشترك در هر دو نوع حکومت خواهد بود و بهمین دلیل مناسب برای حکومت جمهوری است زیرا در اینصورت يك نوع امتزاجی از هر دو شکل حکومت درست خواهیم کرد. پس این اولین صورت ترکیب است. طریقه دیگر اینست که حد وسط را بین قوانین این دو نوع حکومت اتخاذ کنیم.

چنانکه در يك حکومت حق شور کردن را بشوراهای عمومی بدون هیچ شرط مالیات و یا لااقل بشرط يك مالیات خیلی مختصر اعطا میکنند و حال آنکه حکومت دیگر مالیات خیلی هنگفتی مطالبه میکند.

البته هیچ وجه مشترکی میان این دو شرط وجود ندارد ولی میتوان حد وسطی بین مالیاتهایی که هر يك از آنها مطالبه میکنند اتخاذ نمود. طریقه سوم عبارت از اینست که مقررات وضع شده در هر دو حکومت را اخذ نمود یعنی يك قسمت از قوانین حکومت اولیگارشسی و يك قسمت از قوانین حکومت دموکراسی را. مثلا تعیین قضاات را بحکم قرعه میتوان يك بدعت

دموکراسی و تعیین آنها را بوسیلهٔ انتخاب، يك بدعت اولیگارشى دانست .
دموکراسى در این مورد هیچ شرطى برای مالیات وضع نیکند در صورتیکه
اولیگارشى مالیات معینی را مطالبه میکند ، بنا بر این برای حکومت
اشرافی و حکومت جمهوری مناسب است که يك قسمت از این بدعتها را
پذیرد، بدینمعنی که از اولیگارشى قاعدهٔ قضات انتخابی و از دموکراسى
اصل مطالبه نکردن هیچ مالیاتی را .

اینست طریقهٔ بدست آوردن مخلوطی از دو شکل حکومت . صفت
مخلوط کامل، اینست که بتوان دربارهٔ همان حکومت گفت که يك دموکراسى
یا يك اولیگارشى است : زیرا واضح است کسانیکه چنین بیانی میکنند فقط
تأثیری را که مخلوط کامل این دو شکل در آنها بخشیده ابراز میدارند .
و همچنین این امر نتیجهٔ حد وسطی است که میان هر يك از این دو
اتخاذ گردیده زیرا بدین ترتیب مشخصات هر يك از این دو جنبهٔ افراطی در
این حد وسط منعکس شده است . چنانکه در حکومت لاسدمون چنین اتفاقی
روی داده . زیرا بسیاری اشخاص با قطعیت و اطمینان آنها را يك حکومت
دموکراسى مینامند چه در قانون اساسی آن بسیاری از قوانین بنفع تودهٔ
مردم وجود دارد . در درجهٔ اول قوانین مربوط پرورش کودکان را باید تذکر
داد زیرا در آنجا کودکان توانگران بهمان ترتیب کودکان فقیران تغذیه میگردد
و آموزش نیز بنحوی است که کودکان فقرا نیز میتوانند از آن بهره مند شوند
و همچنین است در موردیکه کودکان بسن مردی برسند زیرا در آنوقت هم
هیچ تمایزی بین فقیر و غنی وجود ندارد .

اما در حکومتی که اختلاط این دو شکل در آن بحد کمال موجود است
بایستی قیافهٔ هر دو حکومت در آن تمیز داده شود بی آنکه نه این و نه آن
بطور مجزی در آن وجود داشته باشد و این حکومت بتواند بذاته و بدون
هیچ کمک خارجی پایدار بماند و وقتی من بذاته میگویم مقصودم ارادهٔ عدهٔ
کثیری از بیگانگان نیست که خواسته باشند آنها را پایدار بدارند زیرا این
امر در مورد يك حکومت بد هم ممکن است اتفاق افتد ، بلکه مقصود توافق
دسته جمعی تمام اعضای جامعه است بطوریکه هیچکس مایل نباشد قانون
اساسی بصورتی غیر از آنچه که هست درآید .

عدالت

«اخلاق نیکوماک»

عدالت فضیلتی است که نه بمعنی مطلق مجری میشود و نه انسان در حالت مجرد و تنهایی با اعمال آن قادر است بلکه باید از روابطی که او ممکن است با همویش داشته باشد سنجیده شود. همچنین معمولاً عدالت از مهمترین تمام فضایل بشمار رفته و نه اخترشیاهنگی و نه ستاره سحری آتقدرحس ستایش و تحسین را بما الهام نمیکند و ابن پند شاعر که گفته است عدالت فضایل را مشتمل است در بین ما ضرب المثل گردیده .

عدالت عبارت از يك نوع تناسب است زیرا تناسب فقط خاص اعداد مجرد نیست بلکه يك خاصیتی از عدد بطور کلی است و آنچه تناسب را بوجود میآورد تساوی نسبت اقلایین چهار رابطه است. نخست اینموضوع برای تناسب منفصل روشن است اما همین موضوع در مورد تناسب متصل نیز صدق میکند چه در این صورت یکی از رابطه ها دوبار تکرار شده است مثلاً وقتی میگوئیم: نسبت A با B همان نسبتی است که B با C دارد رابطه، B را دوبار تکرار کرده ایم بقسمی که در تناسب، چهار رابطه وجود خواهد داشت. در عدالت نیز بهمچنین حد اقل وجود چهار رابطه ضروری است و نسبت بین آنها نیز بهمین نحو است. زیرا يك چنین اختلاف بین اشخاصی که حصه آنها از بعضی اشیاء از طریق عدالت بدانها داده شود و بین اشیائی که تقسیم میگردد وجود دارد. پس گوئیم چون رابطه A از رابطه B است، همینطور رابطه C هم از رابطه D است و چون آنرا پس و پیش نماییم گوئیم چون A از C هست همینطور B هم از D است. بقسمیکه يك نسبت کامل که بایک نسبت کامل دیگر سنجیده میشود مرکب از رابطه هائی است که عمل تقسیم بدانها بخشیده و اگر ترکیب باینطریق بعمل آید ترتیب دو نسبت هم درست خواهد بود. پس بدین ترتیب اتحاد یا ترکیب رابطه A با رابطه C و رابطه B با رابطه D فرمول احقاق حق میباشد. و عادل کسیست که حد میانه را میان دو رابطه ایکه از یکدیگر دور شده و یا از تناسب خارج شده اند نگاه میدارد. زیرا تصور تناسب شامل تصور حد وسط میباشد و تصور عدالت، متضمن تصور تناسب است. ریاضی دانها بدین قسم تناسب نام تناسب هندسی میدهند زیرا علامت مشخصه آن اینست که همان ارتباطی که بین

يك نسبت کامل و يك نسبت کامل دیگری وجود دارد بین دو رابطه ازهر نسبت نیز موجود میباشد. باینهمه این تناسب متصل نیست. زیرا شخص و شیئی را نمیتوان از حیث عدد بوسیلهٔ يك رابطه بیان نمود. پس صفت این قسم عدالت، تناسب و صفت یعدالتی، فقدان تناسب است. زیرا در اینصورت از یکطرف بیشتر و از طرف دیگر کمتر از حدیکه باید وجود خواهد داشت و این موضوع در اعمال و افعال نیز بخوبی دیده میشود زیرا کسی که يك یعدالتی مرتکب میشود مزایای بیشتری بدست میآورد و آنکه ستمدیده است کمتر از حدی که باید نصیب خواهد برد. و وقتی موضوع شر در میان باشد قضیه کاملاً برعکس خواهد بود. زیرا کوچکترین شر در مقایسه با بزرگترین شر ممکن است يك خیر تلقی شود زیرا مسلماً قابل مقایسه با يك شر بزرگتری هست و چیزی که انسان آنرا برتری میدهد همیشه خیر میباشد و هر اندازه خیر بزرگتر باشد این برتری زیادتر خواهد بود. پس چنین است یکی از انواعی که در تحت تصور کلی عدالت درك میگردد.

نوع دیگری که ممکن است آنرا عدالت تلافی نام نهاد در روابط اجتماعی، چه آزادی و چه غیر آزادی اتفاق میافتد. ولی این نوع بصورت دیگری غیر از صورت نوع اول جلوه گر میشود در واقع عدالت که بر توزیع اموال مشترك برای همه نظارت دارد همیشه بر تناسبی که ما شرح دادیم متکی میباشد و اگر موضوع تقسیم پولی که متعلق بعموم است در میان باشد میبایستی همان نسبتی را که ارقام بطور مشترك میان خود دارند رعایت نمود و عدم رعایت این تناسب یعدالتی خواهد بود.

در مورد روابط بین مردم نیز عدالت عبارت از رعایت مساوات، و یعدالتی در عدم رعایت آن است منتها دیگر در این مورد از تناسب هندسی تبعیت نباید کرد و فقط بر تناسب عددی تکیه باید کرد زیرا در این مورد چندان مهم نیست که يك مرد محترم و سرشناس فردی از طبقات پست ملت را از اموالش محروم نماید و یا اینکه فردی از طبقات پست ملت چنین کاری را دربارهٔ مرد محترم و سرشناس مرتکب گردد.

قانون در چنین مورد فقط در اختلاف نوع بزه رسیدگی میکند و کسی که مرتکب یعدالتی میگردد و کسی که یعدالتی را تحمل میکند، کسی که موجب زیان شده است و کسیکه از آن ستمدیده است هر دو در نظرش یکسان

است بقسمیکه قاضی سعی میکند مساواتیکه در نتیجه این بیعدالتی برهم خورده مجدداً برقرار سازد، و در واقع وقتی کسی که مضروب شده یا بقتل رسیده و کسی که ضربات را وارد آورده یا او را بقتل رسانده، عمل این و زیان دیگری بدین ترتیب بدو قسمت نامساوی تقسیم میشود و قاضی بوسیله صدور حکم جریبه یا حکم اعدام سعی میکند از زیادتی یکی از این دو قسمت کاسته و مساوات را بین آنها برقرار نماید.

در باره عدالت و انصاف

اخلاق نیکوماک

اکنون شایسته است نشان دهیم که چه ارتباطی بین عدالت و انصاف و بین آنچه عادلانه و آنچه منصفانه است موجود است. زیرا با امعان نظر دقیقی متوجه خواهیم شد که این هر دو کاملاً چیز واحدی نیستند هر چند که اختلاف خاصی بین آنها وجود ندارد. کیفیاتی وجود دارد که مادر آن کیفیات آنچه منصفانه است و کسی را که بچنین صفتی منصف است میستاییم، بقسمی که در بعضی موارد اصطلاح منصف را بجای خوب یا عادل استعمال میکنیم تا حس ستایش خود را نسبت بآن ابراز داریم و از طرف دیگر اگر عاقلانه قضاوت کنیم بنظر عجیب میآید که حس ستایش خود را نسبت بچیزی که از عدل دور است ابراز داریم. زیرا بالاخره یا عدل منطبق با فضیلت نیست یا آنچه منصفانه است عادلانه نیست یا اینکه اگر هر دو منطبق با فضیلت باشند چیز واحدی بیش نیستند و همین موضوع است که ایجاد نگرانی و شك درباره آنچه منصفانه نامیده میشود میکند. با اینهمه این اصطلاحات همه از یک نظر صحیح هستند و تناقضی بایکدیگر ندارند. زیرا آنچه منصفانه است چون بريك چیز عادلانه ترجیح دارد مسلماً عادلانه هست و از آنجا که با عدل منافات ندارد بر عدل برتری دارد. پس چیز عادلانه و منصفانه بیک معنی چیز واحدی است و چون هر دو منطبق با فضیلت هستند منصفانه شایسته برتری است. ولی چیزیکه تولید اشکال میکند اینست که منصف هر چند که عادل هم باشد درست موافق با قوانین نیست و این اشکال از اینجا پیش میآید که هر قانون جنبه کلی دارد و مواقعی هست که در آن مواقع بطور کلی ممکن نیست با عدالت کامل اظهار نظر کرد و بنا بر این در مواردی که قانون مجبور است بطرز کلی داور کند هر چند هم تصمیماتش صراحت و دقت نداشته

باشد آنچه را که اکثراً اتفاق می‌افتد ملاک عمل قرار می‌دهد بی آنکه خطای را که ممکن است از تصمیمات آن ناشی شود مخفی بدارد زیرا خطا نه از قانون و نه از قانون‌گذار ناشی می‌شود بلکه از طبیعت خود شیئی زائیده می‌شود پس وقتی قانون بطرزی کلی دآوری می‌کند و بمواردی برخورد می‌کند که این اصطلاحات کلی با آنها منطبق نمی‌شود آنگاه حق داریم آنچه را که قانون‌گذار فروگذار کرده تلافی و جبران کنیم و یا اشتباهی را که از اصطلاحات خیلی کلی آن ناشی می‌شود تصحیح نمائیم بدین طریق که فرض نمائیم اگر قانون‌گذار خود در آنجا حاضر بود موضوع را چگونه تفسیر می‌کرد و یا اگر بکنه موضوع آشنائی داشت چه موادی را در قانون خود تجویز مینمود. بهمین جهت است که يك عدالتی در فلان مورد بخصوص بر عدالت خشک و خشن برتری پیدا می‌کند البته نه بر عدالت مطلق بلکه بر عدالتی که با جملات مطلق حکم می‌کند و همین جملات مطلق در این مورد باعث اشتباه در قضاوت می‌شوند و درست چگونگی انصاف از این قرار می‌باشد که تقصی را که از کلیت قوانین بوجود می‌آید جبران مینماید.

پیر مرد سیاست

پیر مردان و کسانی که از سن کامل گذشته‌اند غالباً دارای صفاتی هستند که تقریباً با صفات جوانان منافات دارد و چون سالیان درازی عمر کرده‌اند و فریب‌ها خورده و خطاها مرتکب شده‌اند از هر نوع یقین و تصدیقی خودداری می‌کنند، و در تمام حرفهای خود خویش را پائین‌تر از حدی که باید نشان می‌دهند مثلاً می‌گویند: من اینطور فکر می‌کنم و هرگز بطور یقین نمی‌گویند: من میدانم و همیشه در حال تردید اضافه می‌کنند: شاید، ممکن است اینطور باشد و همیشه همینطور صحبت می‌کنند و هرگز با قطعیت حرف نمی‌زنند. طبیعتشان خبیث است و بعلاوه در همه جا احتمال بد می‌دهند چونکه بی اعتماد هستند و بی اعتمادیشان هم بسبب آزمودگی‌شان هست و بنا بر این علل دوستی و دشمنی آنها نیز شدید نمی‌باشد. اما دوستی آنها طوری است که گوئی دشمنی می‌ورزند و دشمنی‌شان بصورتیست که گوئی مهر می‌ورزند و دارای روحی زبون و پست می‌باشند زیرا از زندگی زیاد خفت و حقارت دیده‌اند و خواستار هیچ چیز بزرگ یا خارق‌العاده نیستند بلکه امیال خود را بنیازمندیهای روزمره محدود می‌کنند بسیار خسیس و ممسک هستند چه مالکیت یکی از این نیازمندیهاست

و در عین حال بتجربه میدانند که چقدر گرد آوردن مال دشوار و از دست دادن آن آسان است. خیلی ترسو هستند و از پیش، برای متوحش شدن آماده اند سالخورده‌گی، آنها را در وضعی مباین با وضع جوانان قرار داده. جوانان خون گرم و پرحرارند و حال آنکه پیری، راه را برای جن و بزدلی هموار میکنند و جن و ترس هم یکقسم از برودت و سردی است. زندگی را دوست میدارند و در روزهای آخر آنرا خیلی بیشتر دوست میدارند زیرا موضوع میل چیزی است که دردسترس نیست و ما شدیدترین امیال را نسبت بچیزهایی داریم که فاقد آن هستیم. بخاطر نفع شخصی خود، نه بخاطر زیبایی، زندگی میکنند زیرا که بسیار خود پسند هستند و نفع شخصی، يك امر شخصی است و حال آنکه زیبایی يك خیره‌طوق است، و بیشتر بی احتیاط هستند تا عقیف. و بسبب آزمودگی‌شان خیلی کم امیدواری دارند، زیرا حوادث غالباً ناگوار هستند و غالباً اوضاع رویدتری سیر میکنند. بایاد بود، بیشتر زندگی میکنند تا باه‌بد چه مدنی که از عمرشان باقیمانده کوتاهست و گذشته طولانی است لیکن امید مربوط بآینده است و یادبود راجع بگذشته. همین علت آنها را پرحرف و یاوه گو میسازد و مدام از آنچه بر سرشان آمده سخن میگویند زیرا از تجدید خاطر لذت میبرند... مبنای زندگی آنها بیشتر بر حساب استوار است تا بر احساسات اخلاقی زیرا حساب از نفع شخصی ناشی میشود و احساسات اخلاقی از فضیلت و همچنین پیرمردان دائماً و ناله میکنند و شوخی و خنده را دوست نمیدارند، چه شکوه و زاری با خنده و شادی منافات دارد.

دولت و فرد

سیاست

در تضام طبیعت شهر مقدم بر خانواده و مقدم بر فردی است زیرا کل ضرورتاً بایستی مقدم بر هر يك از اجزایش وجود داشته باشد زیرا بفرض اینکه کل، منلابدن از بین برود دیگر نه پا و نه دست جز اسماً وجود نخواهد داشت چنانکه گوئی يك دست سنگی است. زیرا دست جدا از بدن و قطع شده دست اسمی بیش نخواهد بود. اینست که تمام اشیاء مورد استعمال و خواصی مخصوص بخود دارند بقسمی که هر وقت خواص و موارد استعمال خود را از دست بدهند دیگر نمیتوان گفت که همان اشیاء بغیر از اسم وجود دارند. پس واضحست که در تضام طبیعت شهر مقدم بر هر فردی است زیرا هر چند که هر

فردی در حال تجرد نمیتواند احتیاجات خود را برطرف نماید ولی در اطاعت از کل، مثل تمام اجزاء بچنین کاری قادر است و اما کسی که نمیتواند هیچ چیز را با جامعه مشترک داشته باشد یا اینکه بچیزی احتیاج ندارد (چون خودش میتواند احتیاجاتش را بشخصه برطرف نماید) چنین کسی عضو جامعه نیست بلکه باید حیوان یا خدا باشد . همچنین در تمام افراد يك تمایل طبیعی به چنین همبستگی وجود دارد و کسی که نخستین بار با استقرار آن موفق گشت علت بزرگترین نیکی ها است : زیرا بشروقتی بدرجه کمال خود نائل گشت عالیتترین حیوانات است و وقتی هم که در حال تنهایی و بدون قاعده و قانون زندگی کرد، بدترین آنها خواهد بود.

پایان

فهرست

صفحه	عنوان
۳	زندگی
۱۱	فلسفه
۵۱	آثار
۵۳	گلچینی از آثار
۵۵	جوهر اولین مقوله وجود
۵۷	علت
۵۹	قوه و فعل
۶۰	ماهیت و تعریف
۶۱	در باره استقراء
۶۱	قیاس
۶۳	موضوع و روش طبیعیات
۶۳	حرکت
۶۵	محرک نخستین
۶۸	در باره خوشبختی
۷۱	فضیلت عادت است
۷۲	ستارگان و حرکات سماوی
۷۳	چگونه جهان حاوی خیر مطلق است
۷۶	دوستی
۷۹	رایزنی
۸۰	در بیان سعادت کامل
۸۴	انسان حیوانی است اجتماعی
۸۵	مرد آزاد
۸۷	جبار
۸۹	جمهوری
۹۲	عدالت
۹۴	در باره عدالت و انصاف
۹۵	پیرمرد
۹۶	دولت و فرد

فلسفه برای مردم

تاکنون کتابهایی که راجع به فلسفه و عقاید معروف فلسفی جهان بر زبان فارسی منتشر شده بیشتر جنبه تخصصی داشته و برای اهل فن مفید بوده و مردم عادی کمتر توانسته اند از عقاید فلسفی و سیر تحول فکری بشر معلوماتی کسب کنند. بهر صورتیکه اطلاع بر این عقاید از لحاظ بالا بردن سطح فرهنگ عمومی در وجه اول لزوم میباشد و از همین جهت تصمیم گرفته ام از این پس شرح حال و فلسفه و آثار هر یک از فیلسوفان معروف جهان را که در زیر نام آنها برده میشود در فواصل کوتاهی ترجمه و منتشر سازیم بطوریکه بعد از انتشار نخست و چند مجلد که همه یک قطع و یک شکل و یک چاپ خواهد بود خوانندگان عادی خواهند توانست یکدوره کامل فلسفه را بزبان ساده مطالعه کنند و بر سطح معلومات خود میزان شگفت آوری بیفزایند.

ترجمه این کتابها را مترجم معروف آقای کاظم عمادی عهده دار شده اند و اینک پس از انتشار فلسفه سقراط، افلاطون، ارسطو، اسکور، مارک اورل، مونتینی، بیکن، دکارت، لیبنیتیس، پاسکال، اسپینوزا و ولتر در آئمه نزدیک فلسفه ژان ژاک روسو نیز توسط ایشان در دسترس خوانندگان قرار خواهد گرفت شرح حال و فلسفه فلاسفه آنکه ترجمه و انتشار خواهد یافت از اسرار است سقراط - افلاطون - ارسطو - اپیکور - مارک اورل - مونتینی - بیکن - دکارت - لیبنیتیس - پاسکال - اسپینوزا - ولتر - روسو - دبدرو - شوپنهاور - کانت - هگل - اوگوست کنت - رنان - تولستوی - کلود برنار - نیچه - لرگسن

ما بس از این درباره اهمیت این خدمت بزرگ حرفی بصریم همینقدر سعارش میکنیم که مجلدات این دوره مفید را بلافاصله بعد از انتشار تهیه کنید و خرید آنها را بدوستان خود نیز توصیه فرمایید

آنچه تاکنون منتشر شده

سقراط - افلاطون - ارسطو - اپیکور - مارک اورل - مونتینی - بیکن - دکارت - لیبنیتیس - پاسکال - اسپینوزا - ولتر

